



قـــراءات معاصـــرة في النّص القرآني

مجموعة من المؤلفين

قــراءات معاصــرة
في النَّص القــرآنــي

قــراءات معاصــرة في النّص القرآني

مجموعة من المؤلفِّين



المؤلف: مجموعة من المؤلّفين
الكتـاب: قراءات معاصرة في النّص القرآني
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسىٰ
الإخراج: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Ghiràat Moàasira

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الفصل الأوّل

الثبات والتحوّل
في القراءات المعاصرة للقرآن

1 ـ الثبات والتغيّر في فهم النَّص القرآنيّ

2 ـ إشكاليّات القراءة المعاصرة للنصّ القرآنيّ في المنهج وأدواته

3 ـ المعاصرة القرآنية . . رؤية على ضوء المدرسة الوجودية

الثَّبات والتَّغيُّر في فهم النَّص القرآنيّ

العلاّمة السيّد محمّد حسين فضل اللّه

■ **نحاول أن نركّز أسئلتنا، في هذا الحوار، على مسألة الثَّبات والتَّغيُّر في فهم النّص الدينيّ؛ لذا فإن سؤالنا الأول هو: يكثر الحديث عن الثَّبات والتَّغير في فهم النّص عموماً، والنَّص الديني خصوصاً، فهل يمكن إدخال هذا المصطلح إلى دائرة فهم النّص القرآنيّ، وما هو الثابت وما هو المتغير في القرآن على فرض وجودهما؟**

السيّد فضل الله: عندما نريد أن نتحدث عن الثَّابت والمتغيِّر في فهم النّص الدينيّ، سواء كان هذا النصّ سنَّةً نبويَّةً أم قرآناً، لابد أن ننطلق من تحديد القاعدة الثقافية لفهم النّص العربيّ بشكل أو بآخر؛ لأنّ النّص الدِّينيّ ليس بدْعاً من النّص، إلا من ناحية اختلاف مضمونه عن المضامين الأخرى التي تحفل بها استعمالات اللغة العربية، ولابدّ من تركيز هذه القاعدة، وهي أنّه درج المسلمون، وفي طليعتهم المفسّرون، سواء كانوا ممّن يأخذون الصّفة الفقهيّة أم الصّفة الثقافية العامة [الكلامية وغيرها]، درجوا على اعتبار أن ظاهر اللفظ هو الأساس في فهم المعنى، من دون ملاحظة عوامل أخرى تدخل في عملية فهم النّص، فلا تُدرس المرحلة التاريخيّة، باعتبار الفكرة القائلة: إنَّ اللّه سبحانه لا يخضع في كلامه للأوضاع التاريخيّة المتحرّكة؛ لأنه فوق الزمن وفوق

التاريخ، ولا تدرس أيضاً العوامل النفسية، أو الجوانب الثقافية التي تتدخل في عملية إطلاق النّص بصورة قد تختلف عن إطلاقه عندما يكون المتكلم خاضعاً لظروف ثقافية أخرى. وعلى ضوء هذا درج التفسير الإسلامي للنّص، سواء كان نصاً قرآنيّاً أم نبويّاً أم إماميّاً.

ومن الطبيعي أن مسألة الظاهر الذي يمثّل هذا الاتجاه يختلف في عملية استنطاقه بين شخص وآخر، كما أنّ الظهور يتحرك في المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ الذي يخضع للقرينة، وعلى هذا الأساس كانت الاختلافات، في التفسير ناشئة من اختلاف قواعد الاستظهار، وقد دخل الاتجاه الباطنيّ على التفسير، وركّز على أنّ للقرآن بطوناً قد تصل إلى السبعين، واختصرها بعضهم في سبعة، ما جعل المعنى القرآنيّ يغرق في معانٍ باطنية لا علاقة للفظ بها، بحيث لا نشعر بوجود أية علاقة بين اللفظ وبين المعنى الذي يستبطنه القرآن كما يعتقد أصحاب هذا الاتجاه.

لذلك لا بدّ لنا من بحث هذا كله في عملية استنطاق النّص القرآنيّ، حتى نستطيع أن نبيّن الثابت والمتغيّر؛ لأن علماء اللغة وعلماء الأصول درجوا، في تعبيراتهم، على التمييز بين النّص والظاهر، ويراد من النّص: الكلام الذي لا يحتمل معنى آخر، بينما الظاهر: هو الذي يحتمل الخلاف ولكن الاحتمال ضعيف. فيقولون: إن كلمة «لابأس» نصٌّ في الحلية، بينما كلمة «يحرم» ظاهرة في الحرمة؛ لأنه قد يراد بها الكراهة الشديدة على نحو المبالغة، ولكن لا نستطيع أن نحمل كلمة «لابأس» على الحرمة، أو الكراهة مثلاً. فهم يعدّون الكلمة التي هي نصّ في المعنى؛ أي لا تحتمل غيره حتى احتمالاً مرجوحاً، يعدّونها من الثابت، بينما الظاهر يُعَدّ من المتغيّر ؛ لأنّه من الممكن جداً أن يستعمل في غير المعنى الظاهر من اللفظ، بقرينة أخرى، قد تكون على نحو

المجاز، أو الكناية أو على نحو العامّ والخاصّ، أو الإطلاق والتقييد، أو ما إلى ذلك. وقد تطوّرت نظرية فهم النّص إلى قواعد جديدة، بحيث تنفذ إلى الخلفيات والظروف التي يعيشها المتكلم أو إلى علاقة النّص بالواقع، باعتبار أن الواقع يتدخّل في فهم الإنسان الذي يتلقى النّص، ثمّ قد يحتاج الإنسان إلى درسه، ولكن المسألة التي قد تحكم المفسّر للقرآن هي أنّ علينا أن ندرس الذهنيات التي كانت تحكم عملية التفاهم في تلك المرحلة، بحيث تكون حُجّة على الناس ولهم؛ لأنّ إخضاع النّص ـ الذي انطلق في مرحلة من المراحل خاضعةٍ لأسلوب من أساليب التفهيم والتفاهم ـ لمصطلحات جديدة في عالم فهم النّص، ربما تكون ناشئة من بيئات تركِّز التفاهم على هذا الأساس، قد لا يكون علمياً، أو قد يخلو من الدقة، من خلال هذا العرض كله نقول: في النّص القرآنيّ (بمعنى الفهم) ليس هناك ثابت بالمطلق، حتى المحكمات التي هي أمّ الكتاب، لا شك في أنها ظاهرة في معناها، ولكن قد يراد منها غير الظاهر، بلحاظ القرائن الواردة في هذه المسألة أو تلك.

وعلى ضوء هذا، فإننا نتصوَّر أنَّه من الممكن جداً أن يتكوّن التفسير على أساس اختلاف الفهم، وخصوصاً إذا اعتمدنا على الاستيحاء في مسألة التفسير، من خلال نظرية كنت أتحدث عنها في غير موضع، وحاصلها أن الكلمات تحمل في تاريخ استعمالاتها الكثير من الإيحاءات التي يعيشها المستعمل في مدى التاريخ ؛ لأنها تحيط بالمعنى الذي وضعت له الكلمة، فتعطيه أفقاً أوسع مما هو في القاموس.

■ **إنكم تُرجعون الثَّابت والمتغيِّر إلى النّص والظاهر، لكن قلتم: إنَّ الحديث عن الثابت حتى في المحكمات، ليس حديثاً محكماً، فربما يُختَلف في المحكم أيضاً.**

السيّد فضل الله: بلحاظ القرائن الداخلية والخارجية.

■ **لكن ما هي المعايير التي يمكن الاعتماد عليها في فهم النّص، ألا توجد معايير ثابتة رغم اختلاف الثّقافات؟ في النهاية نريد أن نعرف ما إذا كان هناك من ثابت في القرآن بقطع النظر عن كونه هو المحكم أو غيره، فما هو الثابت القرآنيّ الذي يحول دون «أنسنة» فهم القرآن؟**

السيّد فضل الله: أوّلاً توجد نقطة لابد لنا من تأكيدها والتّركيز عليها، وهي أنّ لكل لغة معايير في فهم كل مفرداتها، سواء على المستوى الإفراديّ أم التركيبيّ؛ ولذلك لابد لنا من تأصيل قواعد اللغة في فهمنا للنص، من خلال دراستنا للجوّ اللغويّ والعرفيّ الذي كان يطبع تلك المرحلة التي نزل فيها القرآن، ومن الطبيعيّ أنّ هناك خلافاً بين علماء اللغة في ذلك. ولذلك من الصَّعب جداً الوصول إلى ثابت إلا بما يُتيَقَّن أنه كان مؤصَّلاً بين الناس، ولو من باب القدر المتيقّن؛ لأنّ الاختلاف في مسألة قواعد اللغة العربية والذي قد يتمظهر في الخلاف النّحْويّ، أو البلاغيّ، وما إلى ذلك، قد يؤدي إلى اختلاف فهمنا.

■ **هل يمكن أن نقول: إنَّكم تعتقدون بعدم وجود معايير ثابتة، مهما كانت دائرتها ضيّقة، في فهم اللغة؟**

السيّد فضل الله: أنا قلت: إنه ربما نستطيع أن نضع أيدينا على بعض المواقع التي تمثّل القدر المتيقن عند علماء العربية، وهذا ما يعبّر عنه بالثابت. النقطة الثانية في الجواب عن السؤال هي أنَّ المتكلم عندما يتكلّم يخضع في كلامه لبعض الجوانب الذهنية الموجودة في داخل وجدانه، بحيث إنها تتدخّل في فهم الآخرين لكلامه؛ ولذلك قد تكون دراسة ذهنية هذا المتكلم في خلفياته الفكرية، أو الشعورية، صالحة لتكون قرينة على إرادة معنىً معين من هذا الكلام أو ذاك، ما يجعل للمسألة الثقافية دوراً في الآفاق التي يمكن أن تتحرّك فيها الكلمة.

■ **هل يمكن التجرّد عن هذه الخلفيات الثقافية، ولو بشكل نسبيّ؟**

السيّد فضل الله: عندما نقرأ الكلام النفسي لا بمعناه المصطلح، بل بمعناه العرفي على ضوء قول الشاعر:

«إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللّسان على الفؤاد دليلاً»

وهذا معناه أن الإنسان يتكلم بما يضمره، فربما يعطي اطلاعنا على الاتجاهات الموجودة في نفسه معنىً آخر غير ما يدلّ عليه اللفظ. كلمة «السّلام»، مثلاً، عندما تصدر من متكلم، فقد يراد بها السّلام في مقابل الحرب، وقد يراد منها التحية، أو ما إلى ذلك من المعاني المتعارفة. لكن عندما تتحوّل كلمة السّلام إلى مصطلح؛ أي إلى لافتة لاتجاه سياسي معيّن، كما كنا نواجه منذ عشرات السنين حركة أنصار السلام التي هي واجهة من واجهات الحزب الشيوعيّ، فعندما يتكلم شيوعيّ عن السّلام قد نفهم من هذه الكلمات معنىً غير المعنى اللغوي، من جهة ما يحيط بهذه الكلمة من عناوين، سياسية أو خطوط حركية معينة. ربما يقول بعض الناس إنك تتحدث عن المصطلح، ولكن الواقع أن المسألة ليست بهذه الدقة، بل ربما لا تكون الكلمة مصطلحاً، ولكن تأخذ من الإيحاءات والخطوط السياسية ما لا تتحمّله الكلمة بحسب طبيعتها وخلاصة الفكرة التي أكدتها في تفسيري من وحي القرآن، أنّ هناك عدة معايير في فهم النّص هي:

1 - الظّهور.

2 - الدّليل العقليّ.

3 - الدّليل النقلي بالنسبة للنّص القرآنيّ، فالظهور حُجَّة ما لم يكن هناك دليل عقليّ، أو نقليّ يمنعنا من الأخذ به، فإذا وُجِد مانع عقليّ مثلاً، فلا بدّ من حمل الظهور على ما ينسجم مع الدليل العقليّ لكن بما لا يتنافى مع قواعد المجاز والكتابة والاستعارة، ويضاف إلى ذلك ما قلناه آنفاً من ضرورة دراسة مقاصد التكلم (منشئ النّص) وأهدافه التاريخية إذا كان المتكلّم بشراً.

■ **ذكرتم في البداية بأنّ محور التفسير كان الترّكيز على الظاهر بعد النّص ونجد أنّ بعض المفسّرين يركّزون على موضوع الاستظهار، فإنَّ الشيخ الطوسيّ مثلاً يقول: إنّ التفسير هو بيان اللفظ المشكل، وبالتالي فإنّ بيان الظاهر ليس بتفسير. وكذلك يتبنّى الفناريّ والزّرقاني هذا التعريف. فإذا اعتبرنا أنّ أساس التفسير هو الاستظهار وليس بيان النّص، ولا الظاهر، فإنه يمكن استثمار عدد من الأمور في عملية الاستظهار، أو الانفتاح على عملية التأويل.**

السيّد فضل الله: عندما كنت أتحدث عن التفسير، لم أقصد كلمة التفسير بالمعنى اللغويّ والذي صار موضعاً للجدل في قضية التفسير بالرأي. فعندما اعترض بعض الذين لا يرون حُجّية ظواهر القرآن، بأنّ هذا من التفسير بالرّأي، رُدَّ عليهم: أن العمل بالظاهر ليس تفسيراً؛ لأن التفسير هو إيضاح المشكل. وما أردته من كلمة التفسير. يعتمد المفسّر في شرحه لمعاني القرآن على الظاهر، وأما ما تفضلتم به، فإنّ هذا لا يخرج عن خطّ الظّهور؛ لأنه قد يكون ناشئاً من خلال المعنى اللغويّ، باعتبار أنّ وضع لفظ لمعنى يجعل اللفظ ظاهراً فيه، وقد يكون من خلال المعنى العرفيّ، وهو الذي يأتي من قبل الاستعمال بلحاظ بعض الظروف النفسية أو الاجتماعية التي تعطي اللفظ بعض المعاني البديلة، أو بعض المعاني الموسعة. وقد يكون الظهور ناشئاً من خلال القرينة، باعتبار أننا نقرأ الكلمة أحياناً ونعرف أنّ المتكلم لا يمكن أن يريد بالكلمة معنى يختلف عن المعنى العقليّ، كما في الآيات الظاهرة في رؤية الله، أو الجبر، أو التجسيم، لأن الدليل العقلي قائم على استحالة الرؤية أو التجسيم، أو الجبر، بحيث يكون هذا الدليل قرينة على عدم إرادة هذا الظاهر، وإنما المراد هو المعنى المجازيّ، وقد تكون هناك قرائن لفظية أو حالية، ولذلك إن ما ذكره الشيخ الطوسي(ره) لا يعتبر شيئاً جديداً.

■ **سماحة السيّد فيما يرتبط بالثابت والمتغير قلتم: إنه لا يمكن تصوّر**

الثابت على مستوى الفهم والدلالة، ولكن ألا يمكن طرح ذلك على مستوى المضمون؟

السيّد فضل الله: من الطبيعي أنّ المضمون الذي قامت الحُجّة عليه هو ثابت؛ دون ما لا حُجة عليه لا من داخل النص، ولا مما يحيط بالنص. فعندما ندرس القرآن، نجد أنّ التوحيد مثلاً موضوع ثابت؛ لأنّ كل القرآن يتحدث عن التوحيد بشكل واضح جداً، كما أنّ النبوة من الثابت؛ وكذلك اليوم الآخر. وهكذا عندما نأتي إلى بعض الآيات التي تتحدث عن بعض تفاصيل العقيدة، كما أنّ هناك بعض الأحكام الشرعية من الثوابت، كالآيات التي تتحدث عن حرمة الميتة، والدم، وغير ذلك.

■ **لو أرجعنا تحديد هذه الثوابت إلى الحُجة، والحجة تنبثق من داخل هذا النّص الدينيّ؛ أي العناصر التي تكوّن الحجية هي العناصر نفسها التي نتحدث عن وجود الثوابت فيها، أو عدم وجودها، فكيف يمكن الوصول إلى الثوابت، في موضوع التوحيدمثلاً، بينما نلاحظ أنّ التأويلات التي قُدِّمت تُخرِج كثيراً مما درج الجميع على أنه من الشرك عن مفهوم الشِّرك وهكذا؟**

السيّد فضل الله: أنا عندما تحدثت عن التوحيد، كثابت قصدت التوحيد كمبدأ بقطع النظر عن التفاصيل. والنبوة كمبدأ بقطع النظر عن خطوط النبوة، وكذلك اليوم الآخر، وإلا يمكن أن يتحدث بعضهم عن معاد جسميّ، أو معاد روحيّ. ويمكن أن يتحدث بعضهم عن نبي معصوم أو غير معصوم، أو يتحدث عن توحيد يلتقي بالتّثليث، أولا يلتقي بالتثليث، من خلال نفس المفهوم في طبيعته الثقافية، ومن خلال إمكانات حمله، بقطع النظر عن أن هذه الإمكانات ثابتة أو غير ثابتة، صحيحة أو غير صحيحة.

ومقصودي بكلمة الحُجّة في هذا المقام، أنه عندما نستهدي النّص

وندرسه من الداخل ونجد أنه ليس هناك أية عناصر تقفز فوق الظهور، لتغيّره حتى على مستوى الإمكان، وليست هناك عناصر خارجية يمكن أن تُغيب هذا الظهور، أو تؤوّله، فإنه يمثّل الثابت حينئذ.

■ **هل يمكن القول: أنّ المصطلحين المعروفين : المُحكَم والمُتَشابَه يمثلان معادلين، لكلمتي الثابت والمتغيّر؟**

السيّد فضل الله: إن كلمة المُحكَم عندما تكون في مقابل المُتَشابَه، تكون قرينة على المُتَشابَه، لابد أن ندرس درجة هذا الإحكام؛ بمعنى أنها محكمة بحسب ظهورها، مثلاً آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]، و﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[2] هما من المحكم في مقابل ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، و ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3] اللتين هما من المتشابه؛ باعتبار أنّ التعبير فيهما قد يوحي بأنّ الله يمكن أن يُرَى أو يُنظَر إليه، أو أنّه جسم. ولكن من الممكن جداً أن ننفذ إلى داخل هذا المحكم لنحتمل بعض الاحتمالات في مثل آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

■ **فيسقط عن الإحكام.**

السيّد فضل الله: لا، هناك فرق بين أن نقول مُحكَم بحسب ظهوره الذي يمكن أن يكون حُجّة في مقابل الخصم، لكن قد يحتمل الخلاف وبين المفهوم المألوف للمُحْكم الذي يساويه بالنّص.

■ **ولكن وَصَفَ اللهُ المُحكَمات، بأنّها أمّ الكتاب أي هي مرجع التحكيم؟**

السيّد فضل الله: ولكن بلحاظ أنّ الظهور حُجّة، فمثلاً هناك بعض النظريات الكلامية تقول: إنّ الله جسم لا كالأجسام. وهو ماينسب إلى

---

(1) الشورى/ 11.

(2) الأنعام/ 103.

(3) القيامة/ 22و23.

هشام بن الحكم، وإن لم تثبت النسبة. كما أن بعضهم كان يسأل الإمام الكاظم(ع) أن هناك من يقول: إن الله هو شيء ولكن لا كالأشياء، فيمكن أن يؤوّل قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إلى هذا المعنى، ولكنه احتمال لا دليل عليه. فاللفظ الظاهر يجتمع مع الاحتمال، لكن لا أثر له عندما تكون قيمته الاحتمالية عشرة في المائة. فكلمة المُحكَم تختلف عن كلمة النص.

■ **هل يمكن أن نعبّر عن هذا المُحكَم الذي تتحدثون عنه بالمُحكَم الإضافي، أو النّسبيّ؟ أي هو مُحكَمٌ في مقابل المُتَشابَه، أمّا في داخل دائرة إحكامه، فيمكن أن تختلف العقول، والثقافات في تفسير بعض مفرداته.**

السيّد فضل الله: نعم، ربما، وبعبارة أخرى: كل ظاهر يجتمع مع الاحتمال، غاية الأمر، ما هي درجة هذا الاحتمال؟ قد تكون درجة هذا الاحتمال بلحاظ طبيعة اللفظ، من حيث معناه اللغويّ، والعرفيّ عشرة في المائة. بينما الاحتمال الآخر الذي يطابق الظهور، وينسجم مع الطبيعة العرفية واللغوية للكلمة تسعون في المائة، فهذا يسمى «مُحْكَماً»، وإن احتمل خلاف الظاهر فيه، بينما قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، هذه الآية بحسب معناها ظاهرة في أن الله يرى كجسم، مع احتمال أن يراد من النّظَر النّظَر القلبيّ، ولكنه احتمال ضعيف. فإذا جاءت القرينة العقلية، أو اللفظية كنصّ قرآنيّ آخر كقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، فإنها تجعل اللفظ ظاهراً في المعنى الذي كان احتمال إرادته ضعيفاً؛ لأنّ المعنى الحقيقيّ يكون الظهور فيه قوياً، إذا لم تكن هناك قرينة على الخلاف نقلاً أو عقلاً.

■ **كل هذه المحدّدات والمعايير التي ذكرتموها تخضع للتغيير، فمن أين يأتي سكون هذا الثابت؟**

السيّد فضل الله: لقد قلت إن التغيّرات تأتي من خارج اللفظ،

وبعبارة أخرى هناك قواعد اللّغة العربية، وغيرها من اللّغات، التي تقول بأن الأصل في الاستعمال هو الحقيقة، إلا إذا قامت قرينة على إرادة خلاف المعنى الحقيقيّ.

■ **لكن هذا المعنى الحقيقيّ، كان يعتبر من الثوابت، فعندما نتحدث عن تطوّر اللغات وتطوّر الألسنة، لا يبقى هناك ثوابت.**

السيّد فضل الله: هناك ضوابط لتطوّر اللغة، فالمعنى الحقيقي إذا لم يعرض عليه النقل، فربما يخضع للانصراف، بمعنى: أنّ اللفظ أحياناً يدل على أحد مصاديق المعنى، وقد يصل هذا إلى الوضع التعيينيّ، وقد ينقلب إلى المشترك؛ كما يمثل علماء المنطق واللغة بكلمة «دابة» التي صارت ـ في عرفنا الشائع ـ تدلّ على من يمشي على أربع، وكذلك كلمة «صلاة» التي كانت للدعاء، فصارت تدل على المعنى المعروف، فالمعنى الحقيقيّ ليس ثابتاً؛ بمعنى: أنه يطرأ عليه التغيير؛ لكننا عندما نتعامل معه في عملية استنطاقه، نلحظ كل عوارض التغيير التي حدثت فيه، ونستنتج بعد ذلك، وبهذا يكون ثابتاً ؛ أي اللفظ الذي لم يستعمل استعمالاً كثيراً في بعض مفرداته، ليصل إلى حد الانصراف أو يصل إلى حد الوضع التعييني أو النقل، ولم تكن هناك قرينة داخلية أو خارجية تصرفه عن ظاهره، هذا اللفظ يكون ثابتاً .

الحياة الطيّبة: وهذا يعني أن الثابت ليس ثابتاً مطلقاً، بل ثبوته نسبي.

السيّد فضل الله: ليس عندنا في اللغة العربية ثابت في نفسه إلا «النص». [الكلام الذي يحتمل معنى واحداً]

■ **هل بإمكاننا القول: أنّ السُنّة المعصومة التي تشكلت عبر عشرات السنين هي التي تمثّل معياراً يمنع الثقافات والأعراف من الدخول على خط النّص القرآنيّ، وهذا يعطي ثباتاً للفهم القرآنيّ.**

السيّد فضل الله: نعم، هي كذلك، ولكن لابد أن ندرس السّنّة أولاً من حيث توثيقها لنعرف هل هذا من السّنّة أو ليس من السّنّة ؟ ولابد أن ندرس الظروف التي انطلقت فيها السنة؛ لأنه من الممكن مثلاً أن يصدر عن النبيّ(ص) شيء بما هو وليّ أو بما هو مشّرع.

■ **المقصود هنا هو السنة الصحيحة. . .**

السيّد فضل الله: حتى السنّة الصحيحة لا بد لنا أيضاً من دراستها فقد لا تكون من الثابت في مدلولها، فعندما يصدر شيء عن النّبي(ص) مثل قضية «لا ضرر ولا ضرار» هناك من يقول: إن النبي(ص) قال : «**إذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار. .**»[1] بصفته الولائية، وليس بصفته التشريعية. وهناك من يرى: أنه قاله بصفته التشريعية ؛ لذلك نحن عندما نريد أن نستنطق السنّة، نجد أنّ السُّنّة تتكلم عن المضمون «إذهب فاقلعها وارم بها إليه»، ولكن هل هو حكم ولايتيّ أم هو حكم تشريعيّ؟

■ **هل هناك إطار من السُنّة يساعد الإنسان ولا يتركه مع ضياعه؟**

السيّد فضل الله: إن ما ذكرته من المعايير لا يجعل الفهم القرآنيّ في ضياع.

■ **لا، الفهم اللغويّ. . .**

السيّد فضل الله: عندما نتكلم في اللغة، في العرف، في القرائن العقلية، في القرائن اللفظية، إنّنا نتكلم بالقرائن النفسية في هذا المجال وعندما نقف مع النّص القرآنيّ المعرَّى من كل هذه العناصر، فمن الطبيعيّ أن يكون هناك مفهوم ثابت .

---

(1) وسائل الشيعة، ط2، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1414هـ، مج 25، ص 429.

■ **ذكرتم بأن المعيار في التفسير هو ما كان يفهمه الناس في عصر النّبي (ص)، ألا ترون أنّ هذا الكلام يقفل الباب على ما يسمّى بالتفسير العلمي، ويقفل الباب على الاستفادة من الوسائل الجديدة في فهم النّص؛ لأنه حتماً بعد استعمال هذه الوسائل سوف نحصل على فهم غير الفهم الذي كنّا نحصل عليه قبلها؟**

السيّد فضل الله: أثار السؤال نقطتين: الأولى: هي قضية الفهم العلميّ، أو الطبيّ، أو الفلكي للقرآن. إنَّ العلم والطبّ هما مضمون، والسؤال المطروح هنا كيف نفهم ونقتبس هذا المضمون من النّص القرآنيّ؟ المفروض أنّ القرآن يدلّ على ذلك المعنى. فعندما تفسّر القرآن تفسيراً علمياً، فلا بدّ أن يتسع اللفظ لذلك، لو فرضنا مثلاً قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾[1]، فعندما اطلعنا على علم الذرة، رأينا أن كلمة الذَّرة تتسع لعلم الذرة، لأن الذرَّة ظاهرة في الذرة التي هي أصغر حجم بمكوناته الذاتية التي فيها جانب إيجابي وسلبي؛ فلو فرضنا اتسع الفهم لذلك بحيث أخذنا الذرَّة بالمعنى اللغوي، ولكنّه دخلنا إلى أعماقها، ودرسنا طبيعة الذرَّة باعتبار قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ﴾، درسنا هذا المعنى في الجانب السلبيّ والإيجابيّ، وكيف يتحقّق التعاون بين السلب والإيجاب وهكذا...

■ **ولكنَّ العرب خلال سنوات لم يكن لديهم القدرة على فهم هذا المعنى.**

السيّد فضل الله: حتى نحن لا نقول: إن العرب كانوا يفهمون ذلك، لكن المهمّ هو أنّ نعلم أن اللفظ هل يتّسع لهذا أو لا؟ يعني أنه عندما نقول: إن كلمة الذرَّة يراد بها أصغر حجم بالميزان، المهم هو الطريقة التي تُحمِّل بها هذه اللفظة كل علم الذرة. هذا الذي أريد أن

(1) الزلزلة/ 7.

أقوله؛ أي إدخال العلوم في داخل النّص القرآنيّ يحتاج إلى أن يتسع النّص القرآنيّ لكل مفردات العلوم، هذا من أين نأتي به؟ ولكن لا يكفي أنَّ العرب لم يكونوا يفهمون ذلك؛ لأنه قد يكون بعض العرب لا يفهمون بعض الأمور الاعتقادية، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] فالمعنى العميق للملازمة بين تعدّد الآلهة والفساد ربما لم يكن مفهوماً عند العرب، إذاً المهم هو الأساس الذي تحاول أن تُدخِل المفردات الطبية، والكيميائية، والفيزيائية على ضوئه، وهو أن يكون هناك دلالة في اللفظ تتسع لذلك.

إن القاعدة في ذلك كله هي أن يختزن اللفظ المعنى الذي يراد استنطاقه منه، بقطع النّظَر عن ثقافة الناس الذين كانوا يسمعون، فإذا كان اللفظ بحسب معناه اللغويّ، وبحسب معناه العرفيّ يتّسع لذلك، فلا مشكلة، فقوله تعالى: ﴿لَفَسَدَتَا﴾ هم يفهمون الفساد في بعض موارده، ونحن نفهم الفساد في القوانين والأنظمة ممّا لم يكونوا يعرفونه، فإنّ كلمة الفساد تتّسع لكل خلل يصيب النظام، سواء في الأمور التي نعرفها أم في الأمور التي لا نعرفها، فإذا كان اللفظ يتّسع لهذه المفردات العلميّة بحسب قواعد اللغة بالضوابط التي أخذناها، وبالعناصر التي ذكرناها فلا مانع.

النقطة الثانية: أنّ ما تفضلتم به من أنَّ هذا يُقفِل الباب على الاستفادة من الوسائل الجديدة في فهم النّص، فنحن نقول: إنه لا يسدّ باب التطور في نظرية فهم النّص ولكن علينا أن ندرس هذه النظرية؛ لأنه قد تكون هذه النظرية ناشئة من بيئة لغوية لها مصطلحات خاصة وأرضيّة معرفية وأطر فلسفية وخلفيات ثقافية غريبة عن البيئة اللّغوية التي نزل بها القرآن، لذلك نحن لا نستطيع إخضاع النّص لأيِّ نظرية تفسيرية، وهذه هي مشكلة نصر حامد أبو زيد في مسألة التأويل. التأويل نفسه لا مشكلة

(1) الأنبياء/ 22.

فيه، فهو حمل اللفظ على خلاف ظاهره، فعندما نقول: إن الشيطان ليس موجوداً حياً عاقلاً، بل هو عبارة عن نزعة الشر في الإنسان، والجنّ هو عبارة عن الأمور الخفية، والملائكة عبارة عن نماذج الخير، فهي تمثّل الخير مثلاً. علينا أن ندرس هذه المسألة؛ لأن التّأويل في اللغة العربية لا يختلف عنه في الّلغات الأخرى، فلا يمكن حمل اللفظ على غير ظاهره، إلا إذا كان هناك نوع علاقة بين اللفظ والمعنى، وأمّا أن تأتي إلى اللفظ لتؤّوله وتحمله على معنى آخر لا علاقة للفظ به، فهذا خطأ . لذلك نحن نقول: إن النظريات الجديدة في فهم النّص، قد تكون فيها نظريات خاضعة لبيئة معينة، وتخضع لمواضعات معينة، بينما لغتنا لا تخضع لها. نحن لا نقول: إن ما جاء به الكوفيون، أو البصريون، أو عبد القاهر الجرجاني، يمثّل نظرية نهائية في فهم النّص، لكن نقول علينا أن نكتشف خطأهم، يمكن أن نرفض نظرياتهم ونكتشف نظرية أخرى، نظرية تختلف عما تعلّمناه، بشرط أن تكون منسجمة مع المناخ الّلغويّ الذي تتحرّك فيه اللغة .

- **تفسير القرآن الكريم حسب القواعد اللغوية، سيكون كما تتفضلون، أما إذا تحدثنا عن نماذج معصومة في تفسير الآيات خلافاً لمعناها الظاهر، ماذا ترون حول هذا النّمط من التأويل.**

السيّد فضل الله: أنا أقول لا يمكن أن يُفسّر القرآن بما ليس ظاهراً فيه لغةً، أو عرفاً، أو ليس عليه قرينة في عالم التفهيم والتفاهم . وإلا يكون خطأ في فهم النّص عموماً قرآناً وسنّة، كما في الجمع بين «**ثمن العذرة من السحت**»(1)، و«**لا بأس ببيع العذرة**»(2) هذا الجمع «التورّعيّ» أو «التبرّعيّ» لا يُقبل؛ لأنه ليس هذا قرينة على ذلك، ولذا قلت: في تفسيري في ملاحظتي الجديدة له: إن أكثر ما ينسب إلى أهل البيت(ع)

---

(1) وسائل الشيعة، م.س، مج 17، ص 174.

(2) م. ن، مج 17، ص 174.

هو من باب ذكر المصداق، أو من باب الإيحاء، مثلاً عندنا ما يقرب من عشرين رواية[1] في تفسير آية ﴿قل كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾[2]، تقول: إن المراد بها هو أمير المؤمنين(ع) طبعاً يقولون إنها من باب بيان المصداق، ولكن لا يمكن أن يكون المراد من اللفظ هو الإمام (ع)؛ لأنّ السّياق لا يتحمّل أن يقول النبيّ (ص): أُشهد الله على صدقي، وأُشهد ابن عمي.

لعلّ الأئمة أرادوا أن ينبّهوا أنّ علياً (ع) عنده علم الكتاب، لا أنّه المراد من اللفظ. إذاً نقول إنّ أغلب هذه الأحاديث إما غير صحيحة، وإما أنّها من باب الجَري، وبعضها لا بد من ردّ علمه إلى أهله؛ لأنّ الأخذ بها يربك النّص القرآنيّ في مستواه الغنيّ الذي هو في أعلى درجات الفصاحة، وهذا هو الإعجاز البلاغيّ البيانيّ، مثلاً، آية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[3] تُفسَّر في بعض الروايات بـ ﴿**كنتم خير أئمة أخرجت للناس**﴾[4] وهذا غلط؛ لأنه لا يصحّ «أخرجت»، لو كانت الآية ﴿**خير أئمة**﴾ بل لا بد أن نقول «أخرجوا»، والحاصل أنه لا بد من حمل اللفظ على معناه سواء أسميناه ظاهرياً أم باطنياً، شرط أن ينسجم مع قواعد البلاغة، لا بحيث نُنْزل النّص القرآنيّ عن مستوى البلاغة .

■ **لكن وجود فكرة البواطن القرآنية تنسجم مع فكرة أن مرادات الله لا تستوعبها الألفاظ.**

إنَّ فكرة عدم استيعاب اللفظ لمراد الله، غير مقبولة؛ لأنّ الله يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ بلسان عربي مبين؛ أي أنّ اللّه أراد أن يبيّن

(1) أنظر: محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، الأعلميّ، طهران 1404هـ، ص 232.

(2) الرّعد/ 43.

(3) آل عمران/ 110.

(4) آل عمران/ 110.

لنا ما يريده من خلال اللغة، بما تتحمّله اللغة، وأما المعاني التي لا تتحمّلها اللغة، فلا مجال للتعبير عنها بها، وكون الله يريد تلك المعاني في نفس الأمر والواقع لا يبرّر ذلك . إذاً، علم الله لا يتناهى وهذا صحيح، ولكن الله لم يكشف لنا هذا العلم في القرآن . ولذلك أنا أرى أنه لا معنى للتفسير الباطنيّ، لأنه من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى إلاّ أن يكون تأويلاً، أو بياناً للمصداق، أو استيحاءً كما ورد عن الإمام الباقر (ع) في آية ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[1]، حيث يرى (ع): «**أن تأويلها الأعظم من نقلها من ضلال إلى هدى**»[2]، فالقتل بمعناه الظاهري هو القتل الجسديّ، ولكن الإمام (ع) كأنه يقول: «إذا كان الله يمن علينا بهذا فالحياة المعنوية أهم وأولى». وكذلك آية: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾[3] هناك رواية تقول «**طعامه: علمه**»[4] والمقصود بقرينة السياقّ العامّ للآية من كلمة «الطعام» هو معناها المعروف، ولكن تفسيره بالعلم استيحاء، نعم، ربّما يكون المعنى أحياناً عميقاً وله عدة أعماق بحسب وعي المتلقي مثل قضية التوحيد «لا إله إلا الله»، هذه الكلمة تدلّ على التوحيد، وقد يفهمه الإنسان بشكل ساذج، وقد يفهمه بمعناه العميق، بالتفصيلات التي يذكرها المتكلمون فإذا كان المراد بالباطن هذا الأمر فنحن نوافق عليه أيضاً.

■ **إلى أي مدى يضطر المفسّر إلى التوفيق بين قبلياته التي يؤمن بها بواسطة علم الكلام مثلاً، وبين ظاهر النّص القرآنيّ؟**

السيّد فضل الله: نحن نعتقد أن على المفسّر أن يجعل القرآن إمامه، لا أن يكون هو إمام القرآن . علينا أن نأخذ عقيدتنا من القرآن، ولا

---

(1) المائدة/ 32.
(2) المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1983، مج 2، ص 20.
(3) عبس: 24.
(4) محمد بن الحسن الكليني، الكافي، طهران، آخوندي، 1388هـ، مج1، ص 50.

نُخضِع القرآن لعقائدنا . فعندما يكون القرآن ظاهراً في شيء يوجد دليل عقليّ قطعيّ على خلافه فهنا لا نأخذ بهذا الظاهر كالآيات الظاهرة في الجبر والتّجسيم، وغير ذلك. وكما نعتقد بالتوحيد، فإننا كذلك نعتقد بالنبوّة، ولكن من أين نأخذ مفاهيمنا عن التوحيد والنبوة؟ لا بد أن نأخذها من القرآن . النبي عنده نقاط ضعف، أوليس عنده؟ هذا يجب أن يؤخذ من القرآن، فإذا ورد في القرآن ما ظاهره ذلك لا بدّ من الالتزام به، إذا لم يكن منافياً للعصمة؛ لأنّ الدّليل العقليّ القطعيّ دلّ على العصمة، ولم يدل على عدم وجود نقاط ضعف ـ وأنا أذكر هذا كمثال ولا أريد أن أثبت، أو أنفي. نحن نُخضِع القرآن لمفاهيمنا في كثير من الأحيان، وكذلك نخضعه لحديثٍ هنا وروايةٍ هناك. أنا عندي تحفظ حول البحث الأصوليّ القائل إن القرآن يمكن أن يخصّص بخبر الواحد، لأنّ القرآن أطلق للناس جميعاً، فلا بد أن يكون مخصّص القرآن أطلق للناس جميعاً، وإلا فالقرآن موجود يدلّ على العموم وتأتي رواية تهمس في أذن رجل من البادية، أن المراد من القرآن هو كذا، من دون أن تُبيَّن وتُقال للناس، لا يمكن أن يكون هذا تخصيصاً.

■ **والخبر المتواتر؟**

السّيد فضل الله: الخبر المتواتر يجري فيه نفس الكلام، إلا إذا أطلق وخوطب به الناس جميعاً والمتواتر عادة كذلك.

■ **عندما نتحدث عن فهم القرآن نتحدّث عن قواعد رجالية وغير ذلك، وهذه القواعد، قد اختلف عليها الرجاليون، فالإنسان محدودٌ في أدواته المعرفية، وهو يتكّل على هذه الأدوات، ويبدو أن التجرد منها صعب، فكيف أصل إلى درجة أطمئن فيها إلى أنني لا أفرض على القرآن ما أخذته من البيئة، أو الحالات النفسية، أو غير ذلك؟**

السيّد فضل الله: عندنا جانبان: الجانب المضمونيّ الفكريّ،

فعندما نريد أن نفهم القرآن لا بد لنا من التجرّد قدر المستطاع عن القناعات المسبقة، مثلاً: لو فرض أنّ عندي قناعة بالنسبة إلى شخصية النّبي هذه القناعة أخذتها من دراسة «الأسفار» (لصدر الدين الشيرازي)، أو من دراسة الفلسفة اليونانية المطعمة بتفكير بعض الفلاسفة المسلمين، وهذه القناعة أصبحت حالة أساسية في بنائي الفكري، ولكن ظاهر القرآن يختلف عن هذه القناعة، فهل أخضع القرآن لهذه الفلسفة؟ ولذا صار كل صاحب مذهب يحاول أن يطبق مذهبه على القرآن؛ أي يحاول أن يخضع القرآن لمذهبه.

أمّا لو كان عند الإنسان مفردات ثقافية في فهم النّص، فينبغي أن يعترف الإنسان بأن هذه هي الحقيقة من وجهة نظري، فلا يمكن له أن يدّعي الحقيقة المطلقة .

والجانب الثاني الذي أثاره السؤال هو: مسألة إمكان تحرّر الإنسان من ذاتياته؟ فهذا أمر يحتاج إلى جهاد؛ أي من الصعب جداً أن يتحرّر من ذاته وذاتياته بالكامل، فلابد من وجود نقص في ثقافته في فهم الأشياء بدخول عناصر الذاتية، وهذا موجود في أغلب المثقفين، ومشكلة الثقافة تكمن في الفرق بين الموضوعية والذاتية؛ ولذا حتى الفقهاء في بعض الحالات ينطلقون من بيئتهم، فبعض فقهائنا يقيس عصر النّبي(ص) على عصرنا في العادات الاجتماعية، ورد مثلاً، حديث عن أحد أصحاب النّبي(ص) يقول: «**دخلت على السيدة الزهراء(ع) فرأيتها معصبة بعصبة صفراء، لا أدري أصفرة وجهها أكثر، أو صفرة العصابة**» يعلّق السيّد الخوئيّ: إنَّه لا يعقل أن تكشف السيدة الزهراء(ع) وجهها أمام هذا الصحابيّ. ولكن ربما كان ذلك ممكناً في ذلك الزمان.

■ **سماحة السيّد، الانفتاح على اللّغة يؤدّي إلى الانفتاح على الثقافة، فإذا لم نأخذ بنظر الاعتبار الجانب المضمونيّ على مستوى القرآن الكريم، وبالدرجة الأولى القيم التي يطرحها، فالتغيير الذي يحصل على**

مستوى الضوابط والقواعد اللغوية والمفردات هل يؤدّي إلى قلب المعنى تماماً نتيجة العرف؟ فهل يمكن القبول بهذا التغيير الذي هو عامّ وليس ذوقاً فردياً؟

السيّد فضل الله: إن قواعد فهم اللغة ليست مقدّسة، وإنما هي أمر اجتهادي، فلو اكتشفنا الخطأ في ما اجتهدنا فيه، في طريقة فهم النّص، بنحو كان اجتهادنا الجديد منسجماً مع اللغة؛ أي لا يُحمِّل اللغة غير ما تتحمّل، ولا يؤوّل المعنى نتيجة حالات نفسية، أو حالات ثقافية مسبقة من دون أيّ أساس لتأويل المعنى وتغييره...

■ **نذكر مثالاً لذلك لكي يتّضح ما نرمي إليه: نحن نرجع إلى القرآن أو السّنّة لاستخراج بعض الأحكام الفقهية، وهناك أمور مسبقة موجودة حتماً مثل قضية الشّركات، أو غير ذلك من المستجدّات، فهل ينبغي أن نأخذ جميع الأمور المعاملاتية من النّص، أو يمكن القبول بعقود لم تذكر في النّص؟**

السيّد فضل الله: هذا عنوان آخر، نحن نتبنّى النظرية القائلة، بأنّه ليس عندنا تشريع تفصيليّ في مجال المعاملات، وإنما تُرِكت المعاملات لحاجات البشر، ولذلك قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ﴾ أعطى حرية التعاقد، وليس المقصود من هذه الآية وجوب الوفاء بالعقود التي كانت موجودة سابقاً، بعنوان أنّها إمضائية؛ لذا لا نحتاج إلى إخضاع عقد التأمين، وإدخاله تحت عنوان الهِبة المعوِّضة، أو غير ذلك، بل هو عقد مستقلّ، قد يلتقي مع عقد آخر في بعض خصوصياته، كما يقولون في الصّلح، فإنه عقد مستقلّ، وإن كان يفيد فائدة البيع أحياناً، والإجارة أحياناً وهكذا. ولذلك أنا درَّست الشّركة بناء على كتاب «الوسيط» فأنا أعتقد بأن الشركة، لها شخصية معنوية، فهي ليست مجرد علاقة بين أشخاص، ولذا فأنا الشريك أستطيع أن أبيع للشركة أو أشتري منها وأدفع

الثّمن، لأنه عند تحقق الشّركة لا يصدق على الشريك أنه يشتري مال نفسه، بل كما قلنا إنّ الشّركة لها شخصية معنوية حقوقية مستقلّة، تماماً كما لو كانت شخصاً حقيقياً.

أنا أدّعي أنّ كل ما ورد في كتاب «الوسائل» (لمحمد بن الحسن الحر العاملي) وغير الوسائل من الأحاديث التي تتعرض للمعاملات، إنما تبيّن المعاملات العقلائية، فلا يوجد تشريع جديد؛ لأن المعاملات خاضعة لحاجات الناس، وعلى أيّ حال هذا يختلف عن موضوعنا فنحن هنا نتحدث عن المفاهيم.

- **سوف أحاول طرح شيء، وهو أنه لا تجتمع عصمة السنّة الصحيحة، وعصمة منتجي السنّة مع القول بانحصار أدوات فهم القرآن بالضوابط اللغوية؛ أي لا يمكن أن أعتقد بعصمة الإمام (ع)، ثم أقول: إن الإمام يفهم الوحي في دائرة الضوابط اللغوية وحدها، ألا يمكن اعتبار أنّ الثّقل الأكبر، أو السنّة الصحيحة، أو أي تعبير آخر، يزيل انحصار وسيلة الفهم باللغة؟ وبعبارة أخرى ألا تنزل اللّغة عن مقام السّيادة في فهم القرآن؟**

السيّد فضل الله: لا، هذا لا علاقة له بالموضوع؛ لأن العصمة معناها أنّ النّبي لا يخطئ في بيان ما أراده الله من الإنسان ولا نريد أن ندخل في النقاش حول أن العصمة في التبليغ أو في غير التبليغ، لأنّ محلّ كلامنا الآن في التبليغ ـ وإن كنا نقول بالعصمة مطلقاً ـ فالنبي(ص) يعرف مرادات الله، ولكن ما يعرفه من مرادات الله، يكون مما بيَّنه الله في القرآن، ولذا نلاحظ نصّاً للإمام الباقر(ع) يقول لأصحابه: «**إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني عن كتاب الله**»[1]. وما ورد عن الصادق(ع):

---

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، طهران، دار الكتب الإسلامية، مج 13، ص 321.

«**مالم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف**»[1]. وحديث النبي(ص): «. . . **قد كثرت عليّ الكذّابة**. . »[2] وغير ذلك. إذاً علمُ النّبي(ص) وعلم الأئمّة(ع) بما جاء به القرآن هو من خلال القواعد اللغوية لفهم النّص القرآنيّ؛ ولذلك أرجعونا إلى القرآن لتوثيق السنة الواردة عنهم. .

■ **ومنعونا من الرجوع إلى القرآن وحده وأمروا بمؤازرة السّنّة للقرآن، والسؤال أن المعصوم(ع) عندما يفتح القرآن هل يفهمه كما يفهمه أيّ لغويّ، أو يفهمه بشكل أوسع وأعمق؟**

السيّد فضل الله: إن الفهم على قسمين: فتارةً يُفهم مدلول الألفاظ بما يفهم به المدلول من العناصر التي بيَّناها كاللغة والعرف والقرينة ـ وهذا يشترك فيه الإمام وغيره ـ، نعم، هو يفهم آفاق النّص القرآنيّ بشكل أوسع وأعمق مما يفهمه غيره، فهو يعرف عمق المضمون، فإن كلمة العدل مثلاً تدلّ على الاستقامة، ولكن إحاطة المعصوم(ع) بمفردات العدل ومصاديقه أكثر من سائر الناس.

■ **ولكن من أين هذه الإحاطة الكبيرة، إما منشؤها اللغة، أو شيء آخر فما هو؟**

السيد فضل الله: مثل العالم الذي يعرف جزئيات اللفظ الذي يدلّ عليه الكلي فالمعصوم من خلال إحاطته التامة باللغة وقواعدها، وإحاطته أيضاً بعمق المعاني، تجعله ينطلق مع النّص في آفاقه الواسعة وأعماقه البعيدة؛ هذا جانب، والجانب الثاني هو الإلهام الذي يمثّل مصدراً آخر لمعلومات النبيّ، فقد يوحى إليه شيء غير القرآن، فكثير من الأمور لم تُذْكَر في القرآن وأُوكل بيانُها إلى النبيّ(ص) كأعداد الركعات في الصلاة وغيرها من الأمور، وهكذا الإمام فإن منشأ إحاطته هو تعليم النّبي (ص)

(1) م. ن، مج 18، ص 78.
(2) الشيخ الطبرسي، مجمع البيان، ط 1، بيروت، الأعلمي، د. ت، مج 2، ص 358.

له «**علّمني رسول الله (ص) ألف باب من العلم . . .**»، مضافاً إلى عمقه باللغة ووسائل التعبير أكثر من غيره.

■ **لا نريد إلغاء مرجعيّة القرآن، ولكن هل يمكن القول: إن القرآن مرجع، والإمام مفسّر، فهو يستطيع أن ينفتح على القرآن، ويكتشف ما لا يكتشفه اللغوّي؟**

السيّد فضل الله: تارة يكتشفه بمعنى أنّه يتجاوز قواعد اللغة، وأخرى لا، فاللغة لها قواعد في مقام التفهيم والتفاهم، فنحن ربما نخطئ في فهم قواعد اللغة، والاستفادة منها، فهنا على المعصوم أن يعلِّمنا ذلك، وهناك آيات قرآنية كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ أنا أعتبر أن الكتاب هو الخطوط العامّة، والحكمة هي التطبيقات، أو قل حركة النظرية في عالم التّطبيق، فلذلك عندما نرى أنهم أرجعونا إلى القرآن لنقارن بين السنّة الواردة المنسوبة إليهم وبين القرآن، فهذا يدل على أنهم يرتضون فهمنا للقرآن.

■ **إذا كان هناك اختلاف بين ما يعلمه المعصوم، وبين القاعدة اللغوية، فهنا لمن تكون السّيادة؟**

السّيد فضل الله: أنا أقول: ليس هناك اختلاف، ولو كان هناك اختلاف لعرّفونا أننا مخطئون في فهم اللغة، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، فكيف أرجعونا إلى القرآن، لنحكم بأن هذا الحديث ليس صادراً عن الإمام(ع)، أو النّبي(ص) لأنه مخالف للقرآن.

■ **هل تُؤمِّن العصمة الجانب المعرفيّ؛ أي العصمة تضمن عدم الخطأ، ولكن هل تضمن العصمة معرفة الغيب؟**

السّيد فضل الله: مفردة العصمة، تعني أن المعصوم لا يخطئ في قول، ولا فعل، ولا فكر؛ أما ما هو حجم علمه؟ فهذا أمر آخر. هناك

من يقول: إنّ المعصوم لا يعلم الغيب فالسيد المرتضى، وجماعة من علمائنا، يقولون: إنَّ النبيّ والأئمة لا يعلمون إلا ما هم مكلفون بتبليغه من قضايا الدين والشّريعة. أما العلوم الأخرى كالفيزياء، والكيمياء، فذلك أمر قد لا يعلمون به.

■ **في ما يعود إلى دور القرآن في العمل الاجتهاديّ الفقهيّ، هل يمكن القول بوجود اختلال كبير في حجم تأثير القرآن في الفقه، بحيث تعطى السنّة دوراً أكبر في اكتشاف الأحكام على حساب الكليات المقاصدية التي يمكن أن يغطيها القرآن؟**

السيّد فضل الله: مشكلة الفقهاء بشكل عام، أنّهم لا يملكون الثقافة القرآنية، ومن كان يملك هذه الثقافة، فإنه يملكها في دائرة ضيقة، هي دائرة بيئته الثقافية والاجتماعية، ولذلك لم يدخل القرآن في عالم الاجتهاد من الباب الواسع، بل اقتصروا على بعض آيات الأحكام التي كانت منذ أكثر من ألف سنة، ولم يحاولوا أن يدخلوا إلى القرآن لاكتشاف كثير من آيات الأحكام التي قد تؤكد المفاهيم والقواعد العامة، وخصوصاً عالم المقاصد، فإنّ مشكلة عالم المقاصد في الفقه الاجتهاديّ، هي أنه أغلق من خلال عدم حجيّة القياس والاستحسان والمصالح المرسلة. نحن لا نرى القياس، أو الاستحسان حُجّة لعدم ثبوت حُجّيته بالأدلة الشرعيّة، وكما روي «**إن السنّة إذا قيست محق الدين**». ولكن هذا في الأمور التي لا تُدرَك؛ أي التحديدات سواء في ذلك أعداد الركعات أم غير ذلك من الأمور المرتبطة بعالم العبادات؛ وأمّا في الأمور التي تتّصل بالحياة الاجتماعية والسياسيّة، فإنّنا نستطيع أن نطّلع على الملاك الشرعيّ فيها إمّا بشكل فرديّ إذا كنا نملك ثقافة واسعة، وإمَّا بشكل جماعي كما يدرس الناس المصالح والمفاسد في هذا المجال؛ أي أنه يمكن اكتشاف المفاسد والمصالح الكامنة وراء الأحكام، والتي ترتكز عليها هذه الأحكام، ولكن المشكلة أن الفقهاء

عمَّموا مسألة عدم إدراك الملاك من الأحكام التوقيفية إلى كل المواقع العامّة، وقالوا بعدم إمكان الوصول إلى الملاك. ولذلك يرى أحد العلماء أن الطريق الوحيد لإدراك الملاك هو الأوامر والنواهي، أنا أعتقد أن لعنة القياس أصابت الفكر الاجتهاديّ الفقهيّ بحيث أبعدته عن بحث مسألة المقاصد التي هي الأساس في الأحكام الشرعية.

■ **نُقِلَ عنكم في هذا المجال، بأنه قد لا نستطيع أن نحكم على أساس العلّة. فما هو دور العلة، أو الحكمة في عملية الاجتهاد؟**

السيّد فضل الله: أنا كنت أتحدث عن أننا لا نستطيع أن ندرك العلّة في بعض الأحكام، ولكن قد يمكننا إدراك الفائدة مثل الصلاة، أما المعاملات، والقضايا السياسية، فقد نستطيع إدراك عللها، ولاسيما أننا نستطيع أن نفهم من بعض الأحاديث الواردة عن الأئمّة (عليهم السلام) ومن بعض الآيات القرآنية، التعليل بأمور وجدانية يمكن لنا إدراكها فيعلّلون بعض الأحكام بعلل، قد نراها واضحة. بل إنّني أرى أنّ الحكمة أقوى من العلّة ؛ وذلك لأنّ العلّة تظل محصورة في موردها؛ مثلاً الخمر مسكر، فكل ما كان فيه خاصية الإسكار، فهو محرم، أما ما لم يكن فيه الإسكار فليس حراماً. بينما الحكمة تعطي الحكم للموارد التي لا توجد فيها هذه الخصوصية، حفاظاً على الخطّ العامّ. العدّة مثلاً، إذا قلنا: إن الأساس في العدّة هو عدم اختلاط الأنساب، فإذا كان ذلك على نحو العلّة، ففي كل مورد يمكن أن يحصل فيه اختلاط المياه تكون العدّة لازمة، وأما إذا كانت المرأة عاقراً، أو كان زوجها غائباً عنها، فلا عدة، ولكن لأهمية الحكمة، فإن الشارع يثبت الحكم في موردها وفي غير موردها حفاظاً عليها، كما كان يقول الشيخ النائيني في تفسير الفرق بين مورد أصالة البراءة، وأصالة الاحتياط، فإنه كان يقول: إن مورد الاحتياط هو ما إذا كان للملاك أهمية، بحيث لا يريد الشارع ضياعه في أيِّ حال، بينما مورد البراءة هو ما إذا لم يكن الملاك بهذه الأهمية، فأنا

أرى أن تأثير الحكمة في الحكم الشرعي أكثر من تأثير العلة.

■ **ولكن الحكمة لا يمكن استيعابها؛ فتبقى جزءاً محتملاً من أسباب التشريع، وأما إذا علمنا، أن هذه الحكمة هي الفائدة الكاملة للتشريع، فسوف تكون علّة تامة للحكم.**

السيّد فضل الله: أنا أقول إن العقل الإنساني قادر على معرفة عناصر الأشياء، فعندما يقال «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»، وهذه الحكمة تبلغ من الأهمية إلى درجة تفرض نفسها حتى في الموارد الخالية منها.

■ **نشكركم سماحة السيد، وننهي حوارنا رغم وجود الكثير من الأسئلة.**

إشكاليّات القراءة المعاصرة للنصّ القرآنيّ في المنهج وأدواته

حوار مع الدكتور محمّد شحرور

■ **نرغب أن ننطلق في حوارنا من سؤال منهجيّ يرتكز إلى إشكالية مفادها: ما هي المبرّرات الفكرية لكل قراءة للقرآن توصف بالمعاصَرة؟ ألم يوجَّه القرآن لقوم محدّدين كانوا مخاطَبين به بالدرجة الأولى؟ وبالتالي كيف يمكن الرجوع إلى القرآن مجدّداً لإنتاج معانٍ لم يكن يفهمها أولئك الناس بل لم تكن لتخطر لهم على بال؟**

د. **شحرور**: هذا السؤال قانونيّ وشرعيّ في حال واحد فقط، وهو فيما لو كان القرآن من تأليف محمد(ص) أو كان من عند الله ولكنه موجَّه إلى العرب في القرن السابع الميلاديّ، وليس النبيّ محمّد(ص) خاتم الأنبياء والرسل، وأن رسالته محلية وليست عالمية صالحة لكلّ زمان ومكان؛ وذلك لأنّ هذه الرسالة، بناءً على هذا الفرض نزلت للعرب في ذلك الزمان وضمن أطرهم المعرفية الخاصة بهم، فلا يحقّ لأحد غيرهم أن يفهمها بطريقة مختلفة.

وأما إذا قلنا:

1 ـ إنّ القرآن صالح لكل زمان ومكان.

2 ـ إنّ رسالة الإسلام عالميّة.

3 ـ إنّ محمّداً(ص) هو خاتم الرّسل والأنبياء.

إذا قلنا بهذه الأمور الثلاثة، وكان المعاصرون للنّبيّ(ص) بضعة آلاف من العرب، فمن نحن وما هو موقعنا من هذه الرسالة؟ هل نحن نكرات؟ وهل توقفت العقول عندهم؟ وإذا كان القرآن لهم وحدهم فليأخذوه. وإذا كان لنا ولهم، فهم فهموه بشكل محدّد، ولنا الحقّ كلّ الحقّ في فهمه بشكل آخر مختلف. وأنا لا أريد أن أفهم القرآن من خلال عبد الله بن عباس أو غيره، أريد أن أفهمه على أساس أنّه نصّ موجَّه لي. أليس القرآن لكلّ أهل الأرض؟ أَوَلست واحداً من أهل الأرض؟ ويحقّ لي أن أفهمه كما يحقّ لعبد الله بن عباس، وحقي لا يقل عن حقّه إطلاقاً. وأعتقد أنَّ الله عندما أنزل القرآن أخذ بعين الاعتبار أنّ القارئ للقرآن سيكون عبد الله بن عباس كما سيكون محمد شحرور وغيره.

وهذا النّص موجود بين يدي أستطيع الرجوع إليه، وأفهم منه ما لم يفهمه الماضون، هل يمكن أن تقتنع أمّة يبلغ عديدها ألفاً وثلاثمائة مليون مسلم، أن عبد الله بن عباس يفهم القرآن أكثر منهم جميعاً؟! فالنّص القرآنيّ هو نصّ إلهيّ مقدّس نزل للناس كافّة وأنا منهم فربما أفهمه كما فهمه السابقون، وربما أخالفهم في فهمهم، وهذا مثال لنصّ آخر: «إذا قال شخص ما: مجموع زوايا المثلث يساوي مئة وثمانين درجة». لنفرض أن هذا النّص سمعه ثلاثة أشخاص: بَدَويّ، وطالب في البكالوريا، وعالم فضاء. البَدَويّ يسأل ما هو المثلّث؟ طالب البكالوريا يقول: صحيح. وعالم الفضاء يقول: على أقليدس يساوي 180 درجة، وأما على رأي ريمر ولاكاتشوفسكي فلا يساوي 180 درجة.

فهؤلاء الثلاثة سمعوا نصّاً واحداً وكان لكل منهم انطباع خاصّ، والأفهام الثلاثة صحيحة في الأجواء المعرفية لأصحابها، ومنتهى ما كان موجوداً في عصر النبيّ(ص) من الرياضيات هو الجمع والطرح والضرب والقسمة، ولم يكن هناك تحليل رياضي أو هندسة تحليلية، ولا

رياضيات حديثة، أو نظرية الاحتمالات. ومن حقي بعد أن عرفت هذه النظريات الحديثة أن أعمد إلى آيات القرآن وأطبق عليها هذه النظريات.

■ **من خلال جوابك عن السؤال الأول نجد أنك تستخدم مصطلحات الهندسة والرياضيات. وبعبارة أخرى، لقد انطلق «المهندس» محمد شحرور من خلال مجموعة من القبليات الرياضية ليفهم النّص المطلق والإلهيّ، فما هو مدى اعتبار هذا المنهج وحجيّته؟ وكيف يمكن تبرير هذا الفهم وتعميمه للآخرين مع أنه مرتبط بأمور نسبية؟**

د. **شحرور**: لا أرى في ذلك مشكلة؛ ولذلك أنا أسميّه قراءة معاصرة، ولك كل الحقّ في أن تقرأ القرآن قراءة معاصرة من زاوية أخرى. وأنا أُقِرُّ بأن هذا الفهم نسبيّ منسوب إلى القرن العشرين، وأعتقد بأن الآتين سوف يكونون في غاية التخلف والعجز، إذا اعتمدوا قراءة محمد شحرور ولم ينتجوا قراءات جديدة تخصّهم. وأنا صاحب نظرية خاصة وقد طرحتها مع بيان مصطلحاتي الخاصة بي، ومن حقّ كل شخص أن يؤمن بها أو يرفضها.

■ **هل لكم أن تبيّنوا لنا أسس المنهج الذي اعتمدتّموه وسرتم عليه مع شيء من الإيضاح؟**

د. **شحرور**: يرتكز منهجي على مجموعة من الأسس.

1 ـ **نفي الترادف**: لا ترادف في ألفاظ القرآن، فكل مفردة من مفرداته تدل على معنى محدّد يختلف عن مدلول اللفظة الثانية المشابهة «جاء» غير «أتى»، «النّبي» غير «الرّسول»، «فوق» غير «أكثر» و«القرآن» غير «الكتاب» و «الذكر» غير «الفرقان» إلخ... وقد بُيّنت هذه المصطلحات في كتابي «الكتاب والقرآن».

2 ـ **الترتيب**: إن مواضيع القرآن متفرقة؛ وذلك أنّ القرآن يتحدّث عن

الموضوع الواحد في مواضع متعدّدة، فلابد من جمعها وترتيبها. ويمكن اختيار ترتيب المصحف أو ترتيب النزول.

3 ـ **رفع التناقض**: وذلك أنّه بعد ترتيب آيات القرآن وجمعها لابدّ من رفع التقاطعات الموجودة بينها، وهذا ما يصطلح عليه في العلوم بـ(Cross Examination)، وهو مفهوم علميّ يمكن تطبيقه على القرآن وغيره.

4 ـ **مفهوم الآية**: لابد من تحديد مفهوم الآية والسورة؛ وذلك أنّ الله تحدى الناس بأن يأتوا بعشر سور، وقد طالعت كلّ الأدبيات التّراثية، فلم أجد تحديداً واضحاً لها في التّراث، فما هي الشروط الفنّية للسورة حيث إنّه إذا قَبِلَ أحدهم التحدّي وانبرى للاتيان بعشر سُور، ألا ينبغي لنا أن نحدَّد له ما هو المطلوب منه؟ والسورة تتفاوت بين ثلاث آيات وأخرى تبلغ 286 آيةً. والقرآن تحدى بسورة وبعشر سور. فلا بد إذاً من تحديد مفهوم السورة والمواصفات المطلوبة لتحققه.

ولم يعطِ المفسّرون طوال قرون متمادية هذه الشروط والمواصفات. بل صَوَّر التفسير التراثي الإعجاز القرآنيّ على أنه مباراة بين الله وشعراء العرب، فتغلّب الله عليهم. ومن هنا غلب الشّعر على التصوّر التراثيّ للقرآن، مع أن الله حذّرنا من التعامل مع القرآن كما نتعامل مع الشِّعر؛ الشِّعر كاذب والقرآن حقيقة، وأعذب الشِّعر أكذبه.

■ **الحياة الطيّبة: ولكن دعوى عدم التفرقة غير مبرّرة؛ وذلك لأنَّ المفسرين والمتكلمين فرّقوا بين الرسول والنبيّ، فمن نزل عليه الوحي هو نبيّ ومن بعث برسالة إلى قوم هو رسول. وهل هناك من أساس آخر في منهجكم؟**

د. **شحرور**: نعم، الأساس الخامس هو «المصداقيّة» والنّموذج

الذي يبيّن هذا الأساس، هو: أنّ الله يقول: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

هنا أسأل: الزّنا موجود في الدنيا أم في الآخرة؟ وهل يوجد الزنا في طوكيو وغيرها من مدن الأرض، أم لا يوجد؟ لابدّ أنّ الجواب بالإيجاب. فمن هو الزاني ومن هو المشرك؟ أرشدوني إلى مصداق لهما وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ **ألا يوجد في اليابان رجال ونساء؟ الله في هذه الآيات يتحدث عن النساء جميعاً.**

وعندما تلاحظ المعنى اللّغويّ تجد أنّ بعض الكلمات لها أكثر من معنى، نرجّح أحد هذه المعاني على أساس المصداقية حتى لو كان معنى ضعيفاً عند أهل اللّغة. ولو رجعنا إلى آية: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ فمن هو المشرك، هنا؟ المشرك من الشراكة وسمي بذلك؛ لأنه جعل لله مشاركاً في ربوبيّته، وفي الآية يقول الله سبحانه: إن الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، فما المراد من الشِّرك هنا؟ لا يمكن أن يكون المراد هو الشِّرك بالله؛ وذلك لأن الله في العقوبة، قد شرّع العقوبة للزانية والزاني ولم يعاقب المشرك، فلو أخذنا امرأة بتهمة الزنا فقالت: «أنا مشركة بالله» فهل نتركها ونجلد الزاني وحده؟: فما الربط بين الزنا والشرك.

- **لكنّ العقوبة جعلت على عنوان الزنا والمشركة هنا زانية، فتعاقب لزناها لا لشركها.**

د. **شحرور**: القرآن يقول: أو «مشركة».

- **ما المقصود من النكاح في هذه الآية؟**

د. **شحرور**: النّكاح هو الجُماع.

---

(1) سورة النور، الآية 3.

■ **ليس كلّ جماع نكاحاً والمقصود من النّكاح هنا هو الزواج وليس نكاح السفاح.**

د. **شحرور**: كيف وصفه الله بأنه زانٍ؟

■ **الآية هنا في مقام بيان حكم تشريعيّ؛ حيث تريد الآية أن تقول: إنّ الناس يريدون الزواج، فهل يمكن أن يتزوج المؤمن بزانية؟ الآية تقول: ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ وبعبارة أخرى، تريد الآية أن تقول: المرأة المتّصفة بالزّنا لا يحقّ للرجل المتدين الزواج منها، ولا تريد الآية أن تقول: إنه إذا تحققت عملية الزنا بين شخصين أحدهما زانٍ والآخر مشرك يجلد الزاني منهما ولا يجلد المشرك، فالمشرك زانٍ أيضاً وتترتب عليه كل أحكام الزنا وآثاره.**

د. **شحرور**: ولماذا ذكر المشرك في الآية؟

■ **ذكرته الآية لتقول: إن المشركة والزاني أو العكس، كلّ منهما كفء للآخر، أو لأنهما لا يبالون ولا يهتمون بالشرع فأعرض في هذه الآية عن بيان حكمهم، ويؤيّد بعض الوجوه في تفسير الآية الروايات الواردة في أسباب النزول.**

د. **شحرور**: إذا كان المراد من النكاح الزواج، فلماذا وصفه الله بالزاني، فعندما يتزوّج لا يعود زانياً؟

■ **ليس الكلام عن الزنا الفعلي وعن عملية حالية. وبعبارة أخرى، ليس الكلام إخباراً وإنما هو تشريع، فلا يريد الله أن يخبرنا أن عملية الزنا تتم دائماً بين زانٍ ومشرك بل يريد أن يبين حكم الزواج من الزانية وهو تحريم الزواج من الزانية مادامت زانية.**

د. **شحرور**: وهذا معناه أن الله سدّ باب التّوبة في وجه الناس.

■ **إذا تابت يرتفع عنها الحكم.**

د. **شحرور**: ما هو فعل الجنس في اللغة العربية.

■ **توجد ألفاظ متعدّدة للتعبير عنه منها ما هو كنائيّ كالوطء ومنها ما هو صريح.**

د. **شحرور**: سوف أعطيك احتمالات الزنا جميعاً

1 ـ عازب وعازبة = زانٍ وزانية.

2 ـ متزوّج ومتزوّجة = مشرِك ومشركة.

3 ـ متزوّج وعازبة = زانية ومشرك.

4 ـ متزّوجة وعازب = مشركة وزانٍ.

هذه هي الاحتمالات الواردة في كل حالات الزنا. وهذه الآية تنطبق على كل حالات الزنا في كل أنحاء الأرض.

■ **ليس من الضروري أن نتفق على فهم هذه الآية. وعلى أيّ حال، هذه هي الأسس التي ذكرتها لمنهجك. اسمح لنا بمناقشتها، إننا نجد أن الدكتور شحرور اختار أضعف الأقوال عند اللغويين وهو مبدأ عدم الترادف وبنى عليه منهجه، وأراد أن يحكِّمه في القرآن كلِّه؟ وهذا لا يقبله أحد.**

د. **شحرور**: أنا أؤمن بمبدأ عدم التّرادف، وإذا كنت ترى أنّه ضعيف فليكن ضعيفاً وفي اللغة العربية يوجد مدرستان: مدرسة الترادف، ومدرسة عدم الترادف.

أنا أثبت أنّ اعتماد الترادف في القرآن يؤدّي إلى كذب كل التفاسير للقرآن، عندما تنظر إلى الحياة ترى أنها مخالفة لما فهمه المفسرون من القرآن.

■ **المهمّ أن ننطلق من دليل، فعندما نُحْكِم الأسس التي نبني منهجنا عليها، فلتكن كل التفاسير الأخرى خاطئة ولا مشكلة في ذلك لدينا،**

فلا نريد أن نُحَكِّم الإجماع في فهم القرآن. ولكن لا يمكن الانطلاق من مصادرات لا دليل عليها.

د. **شحرور**: أنا أعتقد أنّ الفقهاء متمسّكون بالتّرادف حتى الرّمق الأخير؛ لأن إسقاط الترادف يؤدّي إلى سقوط الفقه نفسه، فعندما تقول الوالد غير الأب يسقط الفقه.

■ **هذه دعوى غريبة تحتاج إلى نقاش طويل. ونريد أن ننتقل إلى الأمر الثاني وهو الترتيب؛ حيث تقول: إن الآيات القرآنية متوزِّعة في القرآن كلّه، فما هو الأساس الذي تعتمده في التّرتيب، حيث إنّ كلّ مفسّر قد تكون له رؤية خاصة في ترتيب القرآن؟**

د. **شحرور**: هذا صحيح وأنا أعتقد بوجود طريقتين لترتيب آيات القرآن وسوره:

1 ـ إما على أساس ما هو موجود في المُصْحَف.

2 ـ وإمّا على أساس ترتيب النزول.

وأنت بالخيار بين هاتين الطريقتين، وقد حدّدَتْ بعض المراجع ترتيب النزول، وليس الفرق كبيراً بين الأساسين، فربما تكون النتائج واحدة أو متقاربة.

ولابدّ من أخذ الآيات التي تتحدّث عن موضوع واحد للحصول على تصوّر متكامل للتصوّر القرآنيّ عن هذا الموضوع، وإذا لم أفعل ذلك يكون تعضية وهذا ما نهى عنه القرآن. وقد بينت ذلك في كتابي.

ولا يمكن أن تأخذ آية واحدة من القرآن أو نصف آية وتستخرج منها مفهوماً قرآنياً. وقد فرّقت بين الآية والجملة، بأن الآية فيها موضوع واحد حتى لو كانت كلمة واحدة. فكلمة ﴿وَٱلْفَجْرِ﴾[1] وحدها آيةٌ وليست

---

(1) سورة الفجر، الآية 1.

جملة، وقوله تعالى: ﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾[1] آية أخرى. وقد فصلتا في القرآن وإذا جمعناهما لا يُحدث أيّ خلل على المستوى اللغويّ، وأمّا على المستوى القرآنيّ، فلا يمكن الجمع بينهما. ومن حقي أن أسأل لماذا كانت بعض الآيات كلمة واحدة وبعضها الآخر صفحة كاملة. والضابط الذي ذكرته هو أن الآية فيها موضوع واحد مغلق؛ ولذلك لا يصحّ الوقف في بعض الموارد حتى لو انتهت الآية؛ وذلك كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾، وانتهت الآية وبدأت آية أخرى بقوله تعالى: ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ...﴾ فماذا يريد الله من إنهاء الآية مع أنه لغوياً لا يصحّ الوقف.

هذه الأسئلة وأشباهها طرحتها على نفسي وحاولت الإجابة عنها، وربما طرحها غيري، ولا أدّعي أنني أول من طرحها.

- **المصداقية التي تتحدّث عنها مبنية على مصادرة مختلفة عما يقبله الآخرون؛ وذلك أن آيات الأحكام قوانين جعلية تريد تغيير الواقع، لا أنها تخبر عنه؛ وبالتالي فهي قابلة للنقض تبعاً لالتزام الناس أو عدم التزامهم بها في مقام التطبيق. بينما نرى أنّ الدكتور شحرور، بحسب حديثه عن المصداقيّة يتعامل معها، وكأنها قانون طبيعيّ غير قابل للنقض.**

الدكتور شحرور: الزنا ظاهرة موجودة في الواقع، يخبر الله عنها وبعد ذلك يقول ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ أرني مثالاً واحداً للحالة التي أشرتم إليها: زانية يريد أن يتزوّجها زانٍ، كيف يكون زانياً ومتزوجاً في وقت واحد فالزاني يزني ولا يتزوّج. وهذا الوهم ناشئ من القول بالترادف بين النكاح والزواج.

---

(1) سورة الفجر، الآية 2.

■ **نحن لا نقول: إن الزنا زواج والزاني يتزوّج. بل نريد أن نقول: إنّ الزانيَ إذا أراد أن يتزوّج لا يحقّ له الزواج من امرأة غير زانية.**

د. **شحرور**: أرني ذلك في الواقع ولو حالة واحدة.

■ **الآية لا تخبر عن واقع. ألا ينبغي أن نفرِّق بين آية تخبر عن واقع، وآية أخرى تشرّع واقعاً فتأمر وتنهى؟ فهذه الآية تنهى المؤمنين عن الزواج من الزانيات إلا بعد التوبة، فذلك أمر آخر، وأنت تؤمن بوجود آيات آمرة وأخرى ناهية كما تشير إلى ذلك في كتابك.**

د. **شحرور**: الأمر والنّهي ورد في آخر الآية بقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

■ **نعم، صحيح، القسم الأول من الآية لبيان الموضوع وبعد بيان الموضوع ذُكِرَ الحكم حول فكرة التّرادف، أنت تؤمن بعدم وجود الترادف في القرآن...**

د. **شحرور**: نعم، الترادف غير موجود في القرآن، وهو موجود في الشعر؛ لأن الشعر لا يعيبه الترادف؛ وذلك لأن الشاعر قد تلجئه ضرورات القافية والوزن لاستخدام كلمة محلّ أخرى، فإذا كانت قصيدته دالية يستخدم كلمة «والد» بدل «أب» وهكذا. وقد حذّرنا الله من التعامل مع القرآن كما نتعامل مع الشِّعر، وأنا أفهم الإعجاز في القرآن على النحو الآتي:

وذلك أنّ الإنكليزيّ يعترف باستحالة أن يكتب شكسبير بدقة نيوتن، أو أن يكتب نيوتن بجمالية شكسبير. وكذلك الألمانيّ يعترف باستحالة الجمع بين دقة آينشتين وجمالية غوته في نصّ واحد. وهذا موجود في القرآن حيث اجتمع جمال الأسلوب مع الدقة كأروع ما يكون اجتماع هذين الأمرين.

ونحن المسلمين، ركَّزنا خلال أربعة عشر قرناً على المنهج البيانيّ. وما قمت به هو أنني حاولت التركيز على البعد الثاني وهو بعد الدقة العلمية التي لا تتحمّل أيّ نوع من الترادف، فالعلم إذا وجد خليّتين متشابهتين، وتختلف إحداهما عن الأخرى واحداً بالمليون يعطي لكل منهما اسماً خاصّاً. فهل يمكن أن تكون صناعة الله الذي خلق هذا الكون أدقّ من صياغته؟! إذا اعترفنا بالدقة في صياغة كتاب الله نعترف بأن فهمنا نسبيّ، ولذلك دعوتُ في كتابي إلى إعادة النّظر في كلّ ما كتبته بعد خمسين سنة؛ لأنني أقف على أرضية القرن العشرين، ومن يقف على أرضية القرن الواحد والعشرين لا بدّ أن يفهم القرآن بشكل مختلف.

■ **لقد طبقتم منهج نفي الترادف على مفردتي «بعل و«زوج» وقلتم: إن القول بالترادف بين هاتين المفردتين يوقعنا في تناقض لا فكاك منه، وذلك بين آيتين إحداهما من سورة المؤمنون والأخرى من سورة النور إحدى الآيتين تقول:** ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾[1]، **والأخرى تقول:** ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾[2] **فما هو وجه هذا التناقض المدّعى بناء على الترادف؟**

د. **شحرور**: لم أكن أفرّق في كتابي الأول بينهما وقد تداركت ذلك في كتابي الرابع «نحو أصول جديدة للفقه»؛ وذلك أن الرجل يستطيع رؤية زوجته عارية أو بالمناسبة لم يذكر المحارم جميعاً، بل نصفهم فالصّهر والعم والخال غير مذكورين في آيات الزّينة وقد فهمت أن عدم ذكر سائر المحارم يراد منه جواز أن يرى هؤلاء المذكورون في الآية المرأة عارية بالعَرَض؛ باعتبار أنهم يعيشون معاً في بيت واحد ـ وعلى

(1) سورة النور، الآية 31.
(2) سورة المؤمنون، الآية 6.

أيّ حال، ففي آية حفظ الفرج استثني الزوج، وفي آية الزينة استثني البعل، وكلمتا الزوج والبَعْل ليستا مترادفتين، فالمطلَّقة لا تقول عن الرجل الذي كانت مرتبطة به زوجاً وإن كان يسمى بعلاً، وورد في الآية: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ فلم يقل «أزواجهن» فالبعل في اللغة: «المؤاكل والمؤانس والمجالس. . .» وليس الناكح. فالمرأة عندما تكون في المنزل مع أخيها وأبيها لا يكون الرجل زوجاً لها بل بعلاً. فلا يجوز لها أن تكشف نفسها أمامه في محضرهم.

■ **قد نوافقك على عدم الترادف بين البعل والزوج ولكن لم تتضح دعوى التناقض بين الآيتين بناءً على الترادف. أنا أدّعي أنه حتى لو كانت هاتان الكلمتان مترادفتين فلا تناقض بين أن نقول للمرأة: يجوز لك أن تكشفي زينتك أمام زوجك، ونقول لها مرة أخرى: يجوز لكِ أن تكشفي فرجك أمام زوجك؟**

د. **شحرور**: لا، التناقض موجود؛ لأنّ الآية تأمر بحفظ الفرج ثم بعد ذلك تنهى عن كشف الزينة، وتستثني البعل وغيره ممن ذكر في الآية. القرآن دقيق، وأنا عندما أقرأ القرآن أجعل نصب عيني أن خالق هذا الكون بما فيه من دقة هو صاحب هذه العبارات، فأقف ملياً عند حرف واحد أحياناً، مثلاً: يقول النحاة «ما» بعد «إذا» زائدة. أنا لا أستطيع أن أقبل وجود حرف زائد في القرآن فعندما يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ . . .﴾[1] لا يمكن الاستغناء عن «ما» في هذه الآية، فإنّ لها دوراً تؤديه ومعنى تشير إليه.

مثال آخر قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْطَٰعُوٓا۟ أَن يَظْهَرُوهُ﴾[2] وقوله تعالى:

(1) سورة البقرة، الآية 282.
(2) سورة الكهف، الآية 97.

﴿وَمَا ٱسۡتَطَٰعُوٓاْ لَهُۥ نَقۡبٗا﴾[1] فأسقط التاء في الآية الأولى مع يظهروه بمعنى التسلق، وأبقاها في الآية الثانية مع النقْب، وبالرجوع إلى القرآن تبيّن لي أنّ التاء هي للجهد. فتسلّق الجبل أسهل من نقبه؛ ولذلك أسقطت التاء في الأولى وأبقيت في الثانية.

إلغاء الترادف متعب، ولكنه يشعرك بعظمة القرآن، وهذه طريقتي ومنهجي في التفسير، وأنا في هذه الأيام مشغول بالتفريق بين الإسراف والتبذير. وأنا أعترف بصعوبة منهجي، وبأنني بشر يخطئ ويصيب؛ ولذلك أرى ضرورة تهذيب هذا المنهج.

■ **سمعنا منكم الدعوة إلى فهم جديد للإعجاز القرآنيّ، فما هي أسس هذه النظرة للإعجاز القرآني؟**

د. **شحرور**: أنا أعتقد أن الجانب البيانيّ من القرآن بُحِث بما فيه الكفاية، ألا نستطيع أن نركّز البحث على الجانب الآخر من القرآن وهو جانب الدقة العلمية؟ وكما قلت يتمثّل الإعجاز في الجمع بين الجمالية والدقة. وهذا الأمر يمكن أن يدركه من يعرف العربية ومن لا يعرفها.

■ **الحياة الطيبة: يمكن أن نشير إلى طريقتين في التعاطي مع النّص القرآني:**

الأولى: أن نعمد إلى آية من آيات كتاب الله كآيات الإرث، فنقول: إن هذه الآيات نزلت إلى قوم محدّدين في زمن محدد ولسنا مخاطبين بها، وهذا رأي تبناه بعضهم.

الثانية: وهي الخيار الذي اعتمدتَه أنت وهو أن نأخذ آية الإرث ونقبلها ونؤمن بأننا مخاطبون بها، ولكن نفهمها بشكل يؤدي إلى النتيجة نفسها التي أدّت إليها الطريقة الآنفة الذكر. فالآية التي تقول: ﴿لِلذَّكَرِ

---

(1) سورة الكهف، الآية 97.

﴿مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[1] عندما نرسم لها خرائط الإرث، ونوزّع النسب بالشكل الذي فعلته لا يبقى للذكر مثل حظّ الأنثيين. فلماذا لا نختار الخيار الأول بصراحة منذ البداية رغم أننا لا نوافق عليه؟

د. **شحرور**: الشيء الذي أتفق معك ومعهم فيه هو أنّ تطبيق هذه الآية وفهمها والتعامل معها هو أمر تاريخيّ، أما الآية نفسها فلا. وأنا استعملت طريقة التحليل الرياضي لقراءة هذه الآية.

وقد انطلقت في فهمي لهذه الآية من تساؤل مفاده أنه لماذا أشار الله إلى الذَّكَرِ مرة واحدة؟ فلماذا قال: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾، ولم يقل: «**للذكر مثلا حظّ الأنثى**»؟ ولماذا ثنّى الأنثى ولم يثنّ كلمة مثل؟ على مستوى الإعراب لا فرق بين التعبيرين. فالأفراد المذكورون في الآية ثلاثة: ذكر وأنثيان، بينما لو ثَنَّى كلمة مثل لكان ورد ذكر وأنثى فقط. وعلى هذا الأخير لا مجال لمخالفة الفقهاء فيما ذهبوا إليه، ولكن الله عدل عن هذه الصيغة إلى صيغة أخرى؛ بحيث إن الذَّكَر ثابت في الآية والمرأة متغيّر، ففي حالات الإرث توجد ثلاثة احتمالات لوجود المرأة:

1 ـ أنثيان.

2 ـ فوق اثنتين.

3 ـ تحت اثنتين.

فالذّكر يأخذ مثلا حظّ الأنثى عندما يكون وحده مع أنثيين، وليس في ذلك ظلماً أو ترجيحاً للرجل على المرأة،

فعندما يصدر قانون عامّ يُراعى فيه مصلحة الناس جميعاً ولا يراعى

(1) سورة النساء، الآية 11.

فيه مصلحة حالة خاصة وقد برهنت أن قانون الإرث الإسلاميّ عادل من خلال ملاحظة مجموع ما تأخذه النساء بالقياس إلى مجموع ما يأخذه الرجال، وهذا يمكن إثباته إحصائياً ورياضياً. نعم، لا يحصل التساوي على مستوى الأفراد؛ ولذلك سمّاه حظاً؛ لأنّه لا يد للإنسان فيه، فليس باختيار الإنسان أن يكون رجلاً مع امرأتين أو أكثر أو أقلّ.

وتوجد احتمالات لحالات الإرث هي:

أن يكون عدد الإناث ضعف عدد الذّكور، هنا يأخذ الذكر مثل حظّ الأنثيين كما في رجل وامرأتين، ورجلين وأربع نساء وهكذا، فيأخذ الذكور حصّة مساوية لحصّة الإناث.

وقس على ذلك سائر الاحتمالات المذكورة في الآية. وأنا أتّهم التفسير التراثيّ بإشكالية خطيرة على مدى أربعة عشر قرناً، عندما فسّروا قوله تعالى: ﴿نِسَآءً فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ بـ اثنتين فما فوق. كيف يمكن أن نفهم هذا المعنى من الآية المذكورة؟

■ **بالمناسبة يقول بعضهم بشيء من الاستغراب والاستهجان إن هذا القرآن كان بين أيدي المسلمين أربعة عشر قرناً وقرأوه، ولم يفهموه، فأتى محمد شحرور في القرن الرابع عشر ليفهمهم إياه.**

د. **شحرور**: ما قيل عن القرآن في عصر صدر الإسلام والقرآن متكافئان في نظر هذا القائل، والفرق بيني وبينه أنني لا أرى أنهما متكافئان، فالقرآن شيء وما قيل عنه وفي تفسيره شيء آخر. فعلم المواريث بالنسبة لي تاريخيّ، وأما آية الميراث فليست تاريخية. فهل حاول غير محمد شحرور أن يطبّق نظريات الرياضيات الحديثة على القرآن، ليتوصل إلى النتائج التي توصلت إليها نفسها؟ إلا إذا قيل: إن القرآن نزل إلى قوم مضوا ولا يحقّ لغيرهم التعامل معه ومحاولة فهمه، فعندها يصحّ كلام هذا الشخص.

■ **في بحثك عن قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾[1] تبني تحليلك لهذه الآية على أنّ الله أنزل لباس التقوى ليواري سوءات الناس، وتبدأ بذكر الاحتمالات الواردة في الآية، هل هو المعنى المجازيّ أم غيره؟ وكأنه فاتك أنّ لباس التقوى المذكور في الآية هو غير ما أنزل الله، فالحديث عن لباس التقوى مستأنف ولا علاقة له باللباس الذي أنزله الله.**

د. شحرور: أنا كنت في مقام التفريق بين أنزل ونزَّل، فأنا أرى أن الإنزال فيه عملية معرفية لها علاقة بوعي الإنسان، والتنزيل له علاقة بالنقل الموضوعي. ومن هنا، عبّر عن اللباس بالإنزال؛ حيث إن الله علَّم الإنسان الخياطة عبّر أحد الأنبياء، وهذا هو الإنزال ولم ينزل له لباساً جاهزاً، وكذلك يذكرون في تاريخ العلوم معضلة عجز العلم عن حلّها حتى الآن وهي: أنه كيف اكتشف الإنسان الحديد مبكراً مع أنه فلز لا يوجد صافياً في الطبيعة، وبالرجوع إلى القرآن نجد أنه تعلمه عبر أحد الأنبياء أيضاً؛ ولذلك يقول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ﴾[2] ولم أكن في مقام توضيح المراد من «لباس التقوى».

■ **ولكن تحليلك لكلمة لباس التّقوى في كتابك: «نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ» مبنيّ على الاتحاد بين الكلمتين.**

د. شحرور: ربما، يحتاج الأمر إلى مراجعة لأتأكد.

■ **بمراجعة تاريخ التفسير نلاحظ أنّ السّنّة تمثّل أحد أهمّ روافد تفسير القرآن وفهمه، ولكن الدكتور شحرور يدعو عملياً إلى إلغاء السّنّة**

---

(1) سورة الأعراف، الآية 26.

(2) سورة الحديد، الآية 25.

تقريباً من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ﴾[1] بأنّ الأسوة تتمثّل من خلال تحويل المطلق إلى نسبيّ، فكيف يمكن تحويل المطلق إلى نسبيّ؟

د. **شحرور**: أنا أعتقد بأن الفرق بين التوراة والإنجيل من جهة، والقرآن من جهة أخرى، أن الأولين كتابان سماويّان نزّلا من عند الله ولكن لمرحلة خاصة. فعندما تقرأ الإنجيل تشعر بركاكة بغض النّظَر عن الترجمة- وذلك لأنه ليس لنا، وإنما لقوم في زمن خاص. والقرآن ليس كذلك فالقرآن مطلق ولكن قراءاته نسبية بمعنى أنها منسوبة إلى جهة. وأوضِّح ذلك: بأن القرآن كتاب كافٍ لإقامة المجتمع الإنسانيّ، ولكنه غير كافٍ لإقامة دولة في حدود التاريخ والجغرافيا، فالذي أقام الدولة المحدودة بالتاريخ والجغرافيا هو محمّد بن عبد الله(ص)، فالعالم اليوم يتشكّل من مجتمع إنسانيّ واحد ومن 161 دولة. وقد أضاف النبيّ(ص) بعض الاختلافات من خلال السّنّة ليقيم الدول،ة وهذه الدولة لا تحمل الطابع المطلق أبداً. فالنبيّ بنى الدولة في مقام النبوة لا في مقام الرسالة. والرسول يأمر وينهى في مجال الحلال، ولا يحلّل ولا يحرّم وهذه الأحكام لا يقاس عليها. وهنا لابد من التفرقة بين السّنّة الرسولية وبين السّنّة النبوية، وهذه الأخيرة هي أوامر إدارية تنظيمية أو تدبيرية. والضابط العامّ الذي يميّز بين السّنّة النبوية والرسولية أن الأخيرة هي التي مارسها النبيّ لأول مرة، فالأكل باليمين ليس سنة رسوليّة؛ لأنه أتى قبله كثيرون أكلوا باليمين.

فما هي الأمور التي سنّها سيدي رسول الله(ص) لأول مرة ولم يسبقه إليها أحد؟ النّبي(ص) صلى العصر. ولم يصلِّها أحد غيره قبله وعلى هذا القياس، فهل من أحد فرّق بين السُّنَّتين؟ وأما في السنَّة النبوية

(1) سورة الأحزاب، الية 21.

فلا مجال للتّحريم والتّحليل فالحرام شموليّ أبديّ لا يمكن الخروج عنه، وهو أمر خاصّ بالله تعالى.

والإنسانية في كثير من تشريعاتها لم تخطئ فأنا أعتقد أنّ المحرمات ثلاثة عشر أمراً، وكل التشريعات البشرية تقريباً تراعي هذه الأمور؛ فلا يوجد قانون يجوِّز قتل النفس أو شهادة الزّور. نعم، بعض البرلمانات أباحت اللواط والزنا وهذا خروج عن كتاب الله سوف تدفع ثمنه، فإن الله يحمي محرّماته، وقد لا نعرف كيفية ذلك. وفي الختام أنا لم ألغ السّنّة وإنما وضعتها في إطار آخر غير الإطار الذي وضعها فيه الفقهاء.

المعاصرة القرآنيَّة(*)

رؤية على ضوء المدرسة الوجوديَّة

أ. جواد علي كسار(**)

صَبغت قضية المُعاصرة فكر المسلمين باسمها، أو بمضمونها ومحتواها، خلال ما يزيد على مئة عام ولا تزال تفعل ذلك، ولم تستثن في تفاعلاتها النَّص القرآني، بل كان القرآن الكريم الحاضر دائماً في القراءات العصرية وأطروحات المعاصرة.

في هذا السِّياق، تبدو أمام ناظرنا إمكانات بناء موقف نظري خصب من المعاصرة القرآنية، يستمدّ مُحتواه من الفكر القرآني للعرفاء، أو على نحو أدقّ من مرتكزات الفهم ومبادىء الرؤية الوجودية التي ينتمون إليها، على أن يكون الإمام الخميني هو الأنموذج التطبيقي الذي تركِّز عليه الدراسة.

وهذا ما مثّل لنا حافزاً لدراسة الفكرة عبر هذا البحث، من خلال المحاور الآتية:

1 ـ دواعي القول بالمعاصرة، أو المداخل التي تُملي التَّعامل مع القرآن الكريم من خلال فضاءاتها.

(*) يُعاد نشر هذه الدّراسة بإذن من إدارة مجلّة «المنهاج» القيّمة مشكورةً.

(**) كاتب وباحث من العراق.

2 ـ بعض التحديدات المنهجية في معنى المعاصرة وغير ذلك.

3 ـ بعض أبرز النَّظريات والرُّؤى التي أفرزتها حركة الفكر عن المعاصرة القرآنية.

4 ـ الموقف الذي يلتزم به الفكر القرآني للإمام الخميني إزاء المعاصرة، موصولاً بانتمائه العرفاني وخلفيَّاته في المدرسة الوجودية.

1 ـ مداخل المعاصرة

يمكن تلمّس ثلاث مجموعات من المنطلقات الرئيسية التي تؤلّف ضرورات المعاصرة القرآنية، هي:

أ ـ المنطلقات الكلاميّة: وهي التي صاغها علم الكلام، وانتهى فيها إلى أنّ القرآن معجزة دائمة، وحجّة قائمة أبد الدهر، وهو كتاب آخر الأديان ومعجزة خاتم النبيّين، ومن ثمّ وجب أن يكون خالداً على مرّ الدهور والعصور، وصالحاً لكل مكان وزمان وإنسان.

ب ـ المنطلقات النَّصِّيَّة: بين أيدينا ثروة نصّية هائلة تُفيد، في مدلولها الأخير، أنَّ القرآن الكريم حيّ أبد الدهر، له رسالته التي يؤدّيها في كل عصر، منها ما في القرآن نفسه، ما يدلّ على أنَّ هذا الكتاب تبيان لكل شيء، وما في الحديث الشريف من قبيل: «**إنَّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك شيئاً يحتاج إليه العباد، لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلاّ وقد أنزله الله فيه**»[1]، وكذلك: «**كتاب الله، وفيه بدء الخلق، وما هو كائن إلى يوم القيامة، وفيه خبر السماء وخبر الأرض**»[2]، وكذلك: «قيل كل شيء في

---

(1) «البرهان في تفسير القرآن»، طبعة مؤسسة الوفاء، ج 1، باب 4، ح 1، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ح 16، ص 15.

كتاب الله وسنّة نبيه»[1]، وأيضاً: «**كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم**»[2].

نضيف إلى ما سبق ذكره تلك الأحاديث التي تحثّ على قراءة القرآن والتدبّر فيه والتماس عجائبه وما تطويه أعماقه، من قبيل: «**القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا يفنى عجائبه وينقضي غرائبه**». وكذلك المأثور الذي يُفيد بأنَّ من رام علم الأوّلين والآخرين، فليثوّر القرآن. تنضم إلى هذه الحصيلة في الدلالة أحاديث الجري التي تفيد أنّ آيات القرآن حيّة لا تموت: «**ولاية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن ولكن هي جارية في الباقين كما جَرَت في الماضين**»[3]. وكذلك: «**إنّ القرآن حيّ لم يمُت، وإنّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا**»[4].

ممّا يلتقي على الدلالة نفسها أحاديث الظهر والبطن وأن لكلّ آية حدّاً ومطّلعاً، ومن ثمَّ فإنّ معانيها في تجدّد وانبثاق دائمين، حتّى ذكروا أنّ لكل آية ستّين ألف فهم. وكذلك أحاديث التأويل؛ حيث تحدّثت صراحة أنَّ منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد. وأيضاً الأحاديث التي تُفيد أنّ آيات الله خزائن، فهي إذن دائمة العطاء، لكلّ قارىء منها في كلّ عصر نصيب. وهذا هو المعنى الذي يمكن أن نستشفّه أيضاً في المأثور الشريف الذي يفيد أنّ كتاب الله على أربعة أشياء، على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فكتابٌ آياته بهذه المثابة، وهو بهذا الوصف، حريّ أن يكون كتاباً دائماً لا ينضَب عطاؤه على مرّ الدهور وكرّ العصور.

(1) المصدر نفسه، ح 18، ص 15.
(2) المصدر نفسه، ح 17، ص 15.
(3) المصدر نفسه، ج 2، تفسير سورة الرعد، ح 15، ص 281.
(4) المصدر نفسه.

أخيراً، إذا كانت روح المعاصرة وقوامها هي المُواكبة الحثيثة للزمن والقدرة على الديمومة والعطاء في كل عصر، فإنَّ هذه هي صفة القرآن الكريم وخصيصة من أبرز خصائصه، على ما تنطق به النُّصوص الكريمة، وأدلّها ما يصف كتاب الله بأنّه: «**لا يخلق على الأزمنة، ولا يعنت على الألسنة**» لماذا؟ لأنّه: «**لم يجعل لزمان دون زمان، بل جُعل دليل البرهان وحجّة على كل إنسان**»[1]. وأيضاً: «**إنَّ رجلاً سأل أبا عبد الله (ع): ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدرس إلاّ غضاضة؟ فقال: إن الله تعالى لم يجعل**[2] **لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غضٌ إلى يوم القيامة**»[3].

أستبعد أن يبقى لإنسان شكّ في المعاصرة القرآنية، بعد دلالة هذه النصوص عليها مفردة ومجتمعة.

ج ـ **منطلقات الثَّقافة الحديثة وتحدِّياتها:** تلك التي مرّت بنا في المجموعتين الأولى والثانية، تُمثّل بواعث ذاتية أو داخلية للمعاصرة القرآنية. بيد أنَّ اللوحة لا تكتمل من دون أن نضيف إليها مكوّناً آخر يتمثّل هذه المرّة بما بات يُعرف بصدمة الوعي الأوروبي، وما راح يبلوره الفكر الآخر وما تفرزه تياراته ومن تأثّر بها، من أبناء المسلمين، من تنظيرات وأفكار ونظريات حيال عصرية القرآن ومعاصرته، يختلط فيها الغثّ بالسمين والخطأ بالصحيح والسطحي بالعميق والدخيل بالأصيل، ما يستدعي بأجمعه الجواب عليها بتحديد موقف نقدي من تلك النتاجات يقوم على معرفة واعية وتحليل عميق، ومن ثمّ صياغة نظرية أو نظريات في مفهوم المعاصرة القرآنية تلبّي حاجة الساحة إلى ذلك، بخاصّة مع عدم احتمالها لأيّ تأخير أو إهمال.

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، باب 13، ح 2، ص 28.

(2) هكذا في المصدر، وربما كان الصحيح هو: يجعله.

(3) «البرهان في تفسير القرآن»، ج 1، باب 13، ح 3، ص 28.

2 ـ تحديدات منهجيَّة

لا بدّ، في البدء، من ثلاث إشارات يصحّ أن نسمّيها تحديدات منهجية، هي:

الأولى: تعدّ قضية المُعاصرة قضية إشكالية اجتهادية تتحمّل غير صيغة والعديد من الأفكار والاجتهادات في آن واحد، من دون أن تكون ثمَّة ضرورة لإسقاط بقية الاجتهادات أو النظريات في حال تبنّي إحداها. فما دامت الاجتهادات والنظريات تستند إلى أصول موضوعة ثابتة في مظانّها، أو تؤسّس لنفسها أصولها الخاصّة التي يقوم عليها اجتهادها، فهي مشروعة بأجمعها.

بناءً على هذا، لا مجال للكلمة الفصل والخطاب الأخير والرأي القطعي الذي يغلق المسألة ويستنفدها تماماً، بل تبقى المعاصرة القرآنية قضية كل عصر، ويبقى ملفّها مفتوحاً على عدد من الاجتهادات والرؤى في كل وقت.

الثانية: تأسيساً على ما مرَّ، ليس للمعاصرة القرآنية صيغة واحدة تنتظم محتواها على الدَّوام، كما ليس لها شكل ثابت يعبّر عنها في كل وقت؛ فهي تطرح تارة من خلال إشكالية الثابت والمغيّر، ليقال: إنّ النَّص القرآن ثابت والحياة متغيِّرة، فكيف له أن يُجاريَ الحياة المتغيّرة؟

وتُثار قضيَّة أخرى عبر إشكالية فهم النصّ، لتكتسب صِيَغاً متعدّدة منها ما هو كلامي يتمركز في السؤال الآتي: كيف نقرأ القرآن بوصفه نصّاً مقدَّساً؟ ومنها ما هو منهجيّ يعبّر عن نفسه بأشكال متعدّدة، منها: كيف نقرأ النصّ؟ هل نقرأه بفصله عن واقعه مطلقاً أو بوصله مع واقعه تماماً؟

لقد تعاطى السَّابقون مع النص القرآني من خلال مركّباتهم الذهنيّة ومكوّناتهم الثقافية وميراث عصرهم، فلماذا لا يجوز لنا أن نفعل الأمر نفسه؟ ما يريد بعضهم أن يخلص إليه، عبر هذا المدخل للمعاصرة، أنّ

القرآن وإن كان بذاته نصّاً ثابتاً إلاّ أنّ فهمه سيّال متغيّر يتجدّد على الدوام، ومن ثمّ فإنّ من حق كل عصر أن يُنتج فهمه القرآني الخاص بعيداً عن إلزامات بقيَّة العصور، بما في ذلك عصر الصحابة والتابعين وميراث السلف، من دون أن يعني ذلك بالضرورة تجاوز الدلالات الوضعية المباشرة لعصر النص ذات الصلة بقواعد اللغة وقيود النُّزول والقطعي الثابت من السمّة، وغيره ممّا نقّحته علوم القرآن على مرّ العصور.

على مستوى آخر، قد تُطرح مقولة المعاصرة، ويُراد منها ضرورة التوفّر على أسلوب تفسيريّ جديد يُراعي الذهنية الموجودة ومستوى الثقافة العامّة في مجتمعاتنا، ويأخذ قضايا الواقع بنظر الاعتبار.

كما يلقي الفكر الآخر بظلاله على المسألة حين يجعل المعاصرة ضدّاً للنص القرآني بوصفه نصّاً تأريخياً، لينتهي إلى القول: صحيح أنّ القرآن لبّى حاجات عصره واستجاب لها في نزوله، لكن لماذا ننتظر منه الاستجابة لحاجات عصرنا؟ بمعنى أنّ القرآن نصر تأريخيّ يرتبط ببنيات عصره الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وحالة الناس الحضارية في ذلك الوقت.

ثمّ إلى جوار ذلك صِيَغ كثيرة أخرى تُعيد إنتاج مفهوم المعاصرة على الدَّوام، وهي تخرج به من أحشاء بواعث كلامية وتأريخية ومنهجية، فضلاً عن إسقاطات الثقافة الحديثة، ما يسمح بتعدّد معنى المعاصرة. لا فرق بين ما ينبثق من داخل فضاءات الفكر القرآني أو الإسلامي عامَّةً وبينما ينطلق من فضاءات الفكر الآخر.

الثالثة: تدّعي الأسطر التي ستوافينا، في المحور الثالث الذي ينهض باستعراض بعض الأفكار في المعاصرة القرآنية، إنّها تمارس استقراءً تامّاً لما أفرزته حركة الفكر المعاصر حيال هذا المفهوم، إنّما هي

إشارات عاجلة حسبُها أنَّها تمنحنا تصوّراً عامّاً للإشكالية وبعض ما اجتهدت به العقول من نظريات وأفكار على هذا الصَّعيد، لكي يتُمّ لنا علي أساس هذا التصورّ الانتقال إلى المحور الرَّابع والأخير، لنلمس عن قرب إمكانات الفِرق القرآنية للمدرسة العرفانية على نحو عام في مواجهة هذه الإشكالية وتقديم نظريات في هذا المضمار، داخل نطاق يسمح بالمقارنة بينها وبين بقية النظريات، مع تركيز خاص على الفكر القرآني للإمام الخمينيّ بوصفه أحد ممثّلي هذه المدرسة حاضراً.

3 ـ بعض أبرز النّظريات

لأجل أن يكتسب الطَّرح، في هذه الدِّراسة، طابعاً تطبيقياً يُعين على الفهم والمقارنة، نعرض، في ما يأتي، لعدد من النظريات والأفكار التي أفرزتها حركة الفكر خلال العقود الأخيرة:

1 ـ عكفت شريحة من المفسِّرين والباحثين على تحقيق العصرية للقرآن الكريم من خلال الحث على المنحى الاجتماعي الذي يركّز على استقصاء المدلولات الاجتماعية للنصّ، وربط ذلك مع أسئلة الواقع المعيش واحتياجات المسلمين فيه.

لا يكاد يخلو من هذه النزعة تفسير خلال القرن الأخير. فهي واضحة في تفسير «المنار» للثنائي محمد عبده (ت: 1323هـ)، ورشيد رضا (ت: 1354هـ)، وتفسير المراغي (ت: 1364هـ)، والطاهر ابن (ت: 1970م)، وسيد قطب (ت: 1966م)، ومحمد جواد مغنية (ت: 1979م)، والتفسير «الأمثل» لمكارم شيرازي (معاصر)، كما لا تخلو منها بحوث واسعة من تفسير «الميزان» للطباطبائي (ت: 1403هـ)، و«قبس من القرآن» للطالقاني (ت: 1979م)، وغير ذلك كثير.

2 ـ كما مال بعضهم لاستيفاء المدلول العصري للقرآن من خلال التَّركيز على الأبعاد العلمية. وربما كان أبرز هؤلاء طنطاوي جوهري

(ت: 1358هـ)، وأحمد خان (ت: 1316هـ)، والأعمال القرآنية لعبد الرزاق نوفل ومهدي بازركان (ت: 1997م) ومصطفى محمود وغير هؤلاء كثير.

لقد واجهت هذه النَّزعة نقداً شديداً يرجع، في جوهره، إلى أنّ القرآن كتاب هداية وليس كتاباً للعلوم الطبيعية. بالإضافة إلى ما في إقحام العلوم الطبيعية وتحميلها على القرآن من مضار ناتجة عن الطابع المتغيّر الذي تتَّصف به هذه العلوم.

وما يلحظ هو أنّ نزعة التفسير العلمي تدخل ركناً مهماً في تكوين ما يطلق عليه بـ«التفسير العصري»، بل هناك من يرادف بين العلمي والعصري، ويجمعهما في معنىً واحد، مع أنّ ذلك ليس صحيحاً[1]، لأنّ العصري أعمّ من العلمي وأشمل منه.

3 ـ يلاحظ، من منظور تجربة خاصَّة، أنّ هناك عدداً من العناصر المنهجية والمضمونيّة التي يمكن رصدها في تفسير «الميزان» تنهض بتحقيق عصرية القرآن. منها الفصل بين التفسير والتطبيق، فعلى قَدَر ما يكون الأوّل محدوداً، فإنّ الثاني موسّع بمقدوره أن يستوعب كثيراً ممّا يدخل في تكوين المعاصرة بمختلف أبعادها.

من العناصر المنهجية الأخرى في استكناه هذا البُعد، قاعدة الجري، ومبدأ تفسير القرآن بالقرآن، واستيلاد معان جديدة بالطريقة التي يستخدمها المؤلف، وتوظيف مبدأ بطون القرآن في مدّ النص القرآنيّ على طبقة من المعاني العمودية التي يترتّب بعضها على بعض سعة وعمقاً، والركون إلى مبدأ وحدة المفهوم وتعدّد المصاديق مع توسيع

(1) انظر: محمد علي أيازي، «القرآن والتفسير العصري»، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، طهران، 1996، بالفارسية.

دائرة المصاديق لتشمل ما هو غيبيّ بالإضافة إلى ما هو مادّي، وهكذا إلى بقية العناصر.

4 ـ ممّن دخل على الخط المفكّر الإيراني عبد الكريم سروش الذي أَوْلى المسألة اهتماماً نظرياً واسعاً، بحيث أضحى العمل على المعاصرة في الفهم الديني بعامَّة من العلامات الفارقة لشخصيته الفكرية والثقافية، عبر ما بات يُعرف بنظرية تكامل المعرفة الدينية.

جوهر ما ذهب إليه سروش هو التمييز بين النص الدِّيني المقدّس الثابت والفهم الدِّيني السيَّال المغيّر المتجدّد دائماً، عبر علاقة تبادليّة مفتوحة بين المعرفة الدينية والمعارف التي تنتجها البشرية في كل عصر. فبمقتضى هذه الرؤية انحلّت لديه مشكلة المعاصرة ليس في مضمار المعرفة القرآنية وحدها، بل في مجال الفهم الديني برمّته[1].

5 ـ من الرُّؤى في هذا الاتجاه ما عرض له المفسِّر المعاصر الشيخ جوادي آملي من تفاعل بين عالَم التَّكوين وعالَم التَّدوين؛ أي بين الوجود والقرآن. فإذا ما كان الإنسان واعياً للتناسق القائم بين الاثنين فسيُدرك جيّداً بأن كل كلمة(واقعة، حدث، فكرة) جديدة في عالَم التكوين، ستكون حافزاً لتجلِّي معنىً جديد للنص القرآني. هكذا تمضي متغيّرات الوجود ومستجدّات العصر باتجاه تحقّق المعاصرة القرآنية، من خلال حركة مستمرّة تتجلّى بها معان جديدة لكتاب الله.

(1) ينظر: عبد الكريم سروش، «قبض وبسط تئوريك شريعت» (القبض والبسط في نظرية الشريعة)، طهران، 1991، بالفارسية. لقد أثارت النظرية مناقشات واسعة في الأجواء الفكرية الإيرانية وردود فعل نقدية كثيرة لسنا بصددها، منها ما كتبه الشيخ جوادي آملي مقرًّا بصحّة أصل نظرية تكامل المعرفة ومسجّلاً ما يكتنفها من مزالق كثيرة بحسب تعبيره، مُقترحاً ترميمها بتلافي تلك المزالق. انظر: عبد الله جوادي آملي «شريعت در آينه معرفت» (الشريعة في مرآة المعرفة)، مؤسسة رجاء للنشر الثقافي، طهران 1993، ص 89، بالفارسية.

بيد أنّ هذه الرؤية لا تتحقّق بحسب صاحبها، إلا بوجود فاعل حيوي يمثّله المفسِّر العارف بالقرآن وبزمانه معاً؛ بالنص وبالوجود، أو بالوجودين: التدويني والتكويني(1).

6 ـ من النَّزعات ما يذهب إلى تحقيق المعاصرة القرآنية عبر التَّجديد اللغوي. هذه النَّزعة تكاد تنبسط على عدد من المحاولات المعاصرة في فهم القرآن والتعاطي مع نصِّه الكريم، بل هي ترمي بظلالها على أبرزها وإن ضمّت إليها عناصر أخرى.

للّغة دورها ولا ريب، لكن الاكتفاء بها وحدها، أو التركيز المبالغ عليها بذريعة أنّ القرآن هو نصّ لغوي في نهاية المطاف، يؤدِّي إلى مزالق خطيرة. فدور اللغة أنّها حامل لعصرية ووسيط ينهض بالمعنى العصري، لا أنّها بذاتها مستودع العصرية، مما تذهب إلى ذلك النّزعات اللغوية ونظريات النظم والدلالة والألسنية والاتجاهات الأدبية. وحتّى لو أخذنا بأبرز حجة لهؤلاء، أي الحجَّة المتمثِّلة في أن القرآن نص لغوي، فهي غير تامّة لأنّ لهذه اللغة بنية خاصّة هي التي تسوّغ القول بالإعجاز اللغوي.

تكفي نظرة سريعة، في هذا الاتجاه، للوصول إلى بعض الاستنتاجات التي خرجت بها إحدى القراءات المعاصرة، وهي تستند ـ في ما تستند إليه ـ إلى النزعة اللغوية(2).

7 ـ ثمَّة تيار يذهب إلى إقحام المنهجيات الحديث على النص

---

(1) انظر: جواد آملي، «رسالت قرآن» (رسالة القرآن)، مؤسسة رجاء الثقافية، 1991، ص 16، بالفارسية.

(2) انظر: د. محمد شحرور، «الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة»، ط 6، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت 2000م. يلحظ أنّ بعض مناشىء هذا الاتجاه تعود إلى أمين الخولي، تابعه عليه محمّد أحمد خلف الله ومحمّد النويهي ونصر حامد أبو زيد.

القرآني لتحقيق القراءة العصرية. وربما كان خير مثال على ذلك أعمال محمّد أركون وسعيه الدائم إلى توظيف العلوم الإنسانية في هذا المجال[1].

تلتقي مع هذه النزعة، ولو بالعنوان، تلك الاتجاهات التي تسعى إلى قراءة النص القرآنيّ عبر منهجيات تفسيرية جديدة، مثل المنهج الموضوعي، والمنهج السُّنَني، والمنهج الترابطيّ، والمنهج البيانيّ، والمنهج الوُجُوديّ وغير ذلك، وإن اختلفت معها بالمضمون والدوافع في الغالب.

8 ـ توظيف الهرمنيوطيقا في فهم النص، مع ما يُصاحب ذلك من تنويعات واختلافات ناشئة من الاختلاف في تحديد الهرمنيوطيقا، وتعيين دلالات هذه النزعة ومكوّناتها. لقد ساوى بعضهم بين الهرمنيوطيقا والتفسير، أو نظرية التفسير، فيما ذهبت شريحة واسعة من الباحثين إلى مقاربة المصطلح بالتأويل أو عدّه نظري التأويل، مع الأخذ بنظر الاعتبار المسافة الفاصلة بين دلالة المصطلح على التفسير أو التأويل، وبين حمل معناه على نظرية التفسير أو نظرية التأويل.

كما ذهب بعض الدارسين إلى تحديد مسارَين رئيسيّين للهرمنيوطيقا: أحدهما برز مع شلير ماخر (ت: 1843هـ)، وديلثي (ت: 1911م)، ويتعاطى مع هذا العلم بوصفه نظاماً عامّاً لمعرفة المنهج وراء

---

(1) من العسير أن يفهم المرء ـ أو هكذا يبدو الأمر لكاتب هذه السطور ـ ما يريده أركون تحديداً. وفي شأن أعماله القرآنية يمكن النظر إلى:
ـ «قراءات للقرآن»، بالفرنسية، باريس 1982. وانظر مراجعةً بالعربية لمشروعه الذي يقترحه في هذا الكتاب: مجلة 15 ـ 21، العدد 5 شعبان 1403هـ، ص 26 ـ 29.
ـ محمد أركون، «الإسلام بين الأمس واليوم: رؤية جديدة للقرآن»، طهران 1990، الترجمة الفارسية.
ـ «نافذة على الأسلام»، ترجمة صيّاح الجهيّم، ط 2، دار عطية، بيروت 1997.

التأويل، والثاني مع مارتن هيدغر الذي يرى فيه بحثاً فلسفياً يدور حيال حالة الفهم وشروطها الضَّرورية[1].

ذكروا، أيضاً، أنّ هذا المصطلح يتضمن تطبيقياً ثلاث مراحل، هي: النص، التفسير، المفسّر، في حين أرجعه بعضهم إلى ثلاثيَّة: القصد، النَّص، التفسير. كما أشار بعضهم الآخر إلى أنّ الهرمنيوطيقا تنفكّ عقلياً إلى ثلاثة أسئلة، هي: 1 ـ ما هي ماهية النص؟ 2 ـ ما معنى فهم النص؟ 3 ـ كيفية فهم النص؟

لكن، على الرُّغم من هذه التَّنويعات والاختلافات في المصطلح ودلالته ومعناه[2]، فإنّ من يقحمه في مضمار التعامل مع النص القرآني، إنّما يعني به مجموعة القواعد والمعايير التي ينبغي للمفسّر (مفسّر النص) أن يتّبعها لفهم النص الديني، وهو القرآن الكريم هنا[3].

بديهي أنّ فهم النص، أو قراءته وتأويله في نطاق الظاهرة الهرمنيوطيقية، هو غير إدراك معناه اللغوي. وبذلك فإنّ كل نص يتضمّن عدداً من القراءات، وإن شئت قلت: من الفُهوم والتأويلات، التي ستتحوّل إلى قراءات مفتوحة بلحاظ وصلها بقصد صاحب النص أو فصلها عنه، ولجهة ما يسقطه قارىء النَّص على النَّص ممّا تفيض به

---

(1) انظر: ريجارد. أ. بالمر، «علم الهرمنيوطيقا»، الترجمة الفارسية، ترجمة محمد سعيد حنائي، منشورات هرمس، طهران 1998، ص 55. أيضاً وعلى نحو أوضح: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط 5، بيروت ـ الدار البيضاء، 1999، ص 13 ـ 49.

(2) انظر في هذه التنويعات: «كتاب نقد» (الكتاب النقدي) العد المزدوج 5 و6، محور: التفسير بالرأي.. النسبية والهمنيوطيقا، المؤسسة الثقافية للفكر المعاصر، طهران 1997. أيضاً وبالعربية: «الهرمنيوطيقا وعلم التفسير»، مجلة الحياة الطيبة، العدد 8، شتاء 2002م، ص 33 ـ 68.

(3) انظر: «إشكاليات القراءة وآليات النص»، ص 13.

خلفيته الذهنية من مسبقات ومصدرات، وأخيراً بلحاظ ما يرتقبه المخاطب بالنصّ من النصّ.

هذا الحشد من العوامل يمنح النص جاهزية دائمة، بحيث يكون مفتوحاً على قراءات متجدّدة باستمرار، هي التي تحقّق عصريته[1].

الطَّريف أن نعرف أنّ بعض الدارسين بلغت به الحماسة لهذه النزعة حدّاً دفعه إلى تطبيق قواعدها ومفاهيمها ورُؤاها على الفكر القرآني للإمام الخميني[2].

9 ـ النَّزعة التأويلية التي تستند إلى إعمال العقل واجتهاد الرأي في تقديم فهم متجدّد للقرآن. لا بدّ من أن نُشير بدءاً إلى اختلاف الرُّؤى حيال معنى التأويل وتعدّد الأقوال فيه. والذين يأخذون منه مركَباً لإنجاز القراءة العصرية يرون فيه ممارسة ذهنية وحركة نظر عقلي لإدراك ما وراء الظواهر التي يضطلع بها التفسير. وبذلك يعدّ التأويل لدى هؤلاء مرحلة تلي التفسير، في حين ثمَّة من المفسرين من يرفض هذا المعنى بضرس قاطع، ويراه متعارضاً مع المعنَيين: اللغوي والقرآني[3].

ثمَّة عدد وافر من الباحثين المُعاصرين ولجوا قراءة النص القرآني انطلاقاً من ذلك المعنى للتأويل، منهم علي حرب الذي صار عند النَّص: «دلالة لا تُحصر ومعنى يُضبط، وإذن فمن الصَّعب القرار على تفسير واحد أو تأويل وحيد الجانب»[4]. بيدَ أنّ الأهم في هؤلاء جميعاً

(1) خير تطبيق لهذه النزعة، هو كتاب: محمد مجتهد شبستري، «هرمنوتيك كتاب وسنت» (هرمنيوطيقا الكتاب والسنة)، طهران 1996، بالفارسية. كما تظهر لها تطبيقات في بعض أعمال أبي زيد وحسن حنفي.

(2) انظر: «إمام خميني تفسير وهرمنوتيك» (الإمام الخمينيّ: التفسير والهرمنيوطيقا)، مجلة بحوث قرآنية، المزدوج 19 و20، خريف 1999، ص 106 ـ 123.

(3) «الميزان في تفسير القرآن»، ج 3، ص 44 ـ 49.

(4) انظر: علي حرب، «التأويل والحقيقة»، دار التنوير، بيروت 1985، ص 45.

هو نصر حامد أبو زيد الذي غابت الدراسة الموضوعية عن تقييم أعماله وكُتبه وسط التداخل بين البُعدين العلمي والسياسي، فضلاً عن المزايدات الإعلامية والدينية التي اكتنفت قضيته، حتّى آل الأمر إلى تكفير بعضهم له(1).

يطرح أبو زيد العديد من الأفكار منها المعنى والمغزى. وهذه أطروحة تجمع بين توفّر النص على دلالة محدّدة هي معناه التأريخي في عصر النزول، وامتلائه في الآن نفسه بدلالات مفتوحة على عصور تالية من خلال المغزى. بتعبيرات الكاتب نفسه: «المعنى يُمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النُّصوص... وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه». بهذه المثابة فإنّ «المعنى يُمثّل الدلالة التاريخية للنُّصوص في سياق تكوّنها وتشكّلها»، بيد أنَّ: «الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النَّص في مرحلة محدّدة وتحويله إلى أثر وشاهد تاريخي». وهذا ما يتنافى مع المكانة المعرفية الخاصّة التي تتمتّع بها النصوص الدينية من حيث إنّه يحفظ للنص الديني حيويته واستمراريته وتدفّقه بالمعاني في كل وقت، وهذا ما ينهض به المغزى، فـ «المغزى ذو طابع متحرّك مع تغيّر آفاق القراءة»(2).

ما يُلحظ، في هذه الأطروحة، أنّ الكاتب ينظر إلى المغزى بوصفه أمراً ملامساً للمعنى مُنطلقاً منه من دون انفكاك، في عين كونه متحرّكاً «بحكم مُلابسته لآفاق الحاضر والواقع»(3). ثُمَّ إنّ المغزى يُصاب بتوسّط

---

(1) أشهر أعمال أبي زيد: «الاتجاه العقلي وآليات التأويل» (1992)، «فلسفة التأويل» (1983)، «مفهوم النص» (1990)، «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» (1992)، «النص ـ السلطة ـ الحقيقة» (1995)، «الخطاب والتأويل» (2000م).

(2) انظر: د. نصر حامد أبو زيد، «الخطاب الديني، رؤية نقدية»، دار المنتخب العربي، بيروت 1992م، ص 151.

(3) المصدر نفسه، ص 152.

مبدأ التأويل العقلي، والتأويل هنا أشمل من التفسر، التأويل في هذا الاتجاه هو بمنزلة الآلة المولّدة التي لا تتوقّف عن إنتاج المعاني والدلالات: «في حالة القرآن فإنّ أي دراسة لتاريخ التفسير تكشف عن قيام «التأويل» دائماً بدور الرافعة الدلالية»[1]. كما ينضبط عنده التأويل، ويبتعد عن أن يكون محض «تلوينات» يُسقطها قارىء النصّ على النصّ القرآني، لتتحقق المعاصرة القرآنية عن هذا السبيل. يكتب: «إنّ المعنى ذو طابع تاريخيّ... والمغزى ـ وإن كان لا ينفكّ عن المعنى بل يُلامسه وينطلق منه ـ ذو طابع مُعاصر، بمعنى أنّه محصّلة لقراءة عصر غير عصر النص»[2].

في نطاق الظَّاهرة التأويلية نفسها، يذهب حسن حنفي إلى معنى غريب يُجافي كثيراً من مسلّمات العلوم، بل يتهافت مع رؤاه الأخرى. فهو يرى النَّص القرآني في مرحلة النُّزول واقعة محدّدة الثُّغور معروفة المعنى. لكن تبدأ المشكلة في العصور التالية حينما يُقحم النَّص في لعبة الأهواء، فيُستخدم استخداماً غير مشروع طبقاً للأهواء والمصالح. وفي كلا الحالين فالنص فارغ من المضمون، طائر في الهواء بلا محل، وبتعبيره: «إن النَّص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته». كيف يتمّ ذلك في النسق المشروع؟ يتمّ من خلال التأويل: «فالتأويل ضرورة للنص»، والتأويل يُحقّق القراءة العصرية، لأنّه ما هو إلاّ: «وضع مضمون معاصر للنص»[3].

10 ـ من الاتجاهات البارزة الاتجاه الذي يسعى إلى تحقيق

---

(1) المصدر نفسه، ص 153.

(2) د. نصر حامد أبو زيد، «الخطاب والتأويل»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 2000م، ص 264.

(3) «الخطاب الديني: رؤية نقدية»، ص 152.

المعاصرة القرآنية عبر التفاعل ما بين الواقع والنص، إيماناً منه بأنّ القراءة المعاصرة لا تتحقّق من خلال النص وحده بوصفه كياناً مغلقاً، ولا من خلال التجديد اللغوي، ولا أيضاً عبر الممارسة العقلية الاجتهادية النظرية المفصولة عن الواقع، التي تكتسب أحياناً عنوان التأويل العقلي، وهي تتحرّك بين مفهوم ومفهوم، أو بين منطوق ودلالات ومعان متعدّدة، أو بين مفهوم ومصاديق متعدّدة، أو بين ظهور بسيط وآخر مركّب، أو بين معنى ولوازم معنى، أو بين لفظ ثابت ومعنىً متغيّر، أو بين معنىً ومغزى، إلى آخر الصيغ المغلقة في إطار الألفاظ والكلمات والمفاهيم والاجتهادات النظرية.

لا ريب في أن إحدى أبرز المشكلات التي وقعت فيها محاولات القراءة العصرية للقرآن، أنّها فهمت المعاصرة في اللغة والمدلولات اللغوية، وفي المفاهيم ومدلولاتها، أو في النظريات بعامَّة، فراحت تركّز على النص وما يتّصل به، مهملة من جهة الواقع المعيش أشدّ الإهمال، والحقائق الوجودية الكامنة وراء الألفاظ من جهة أخرى[1]. ورفض المعاصرة والتجديد من خلال اللغة، والانفتاح على الواقع المعيش وإدراجه في متن المهمة التفسيرية، هما حدّا الرؤية التي اعتمدها أصحاب هذا الاتجاه في تحقّق المعاصرة القرآنية.

يكتب السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980) الذي يعدّ، عبر منهجه المُقترح للتفسير الموضوعيّ، أحد أبرز روّاد هذا الاتجاه في العقدين الأخيرين؛ يكتب عن الحدّ الأوّل: «التفسير اللغوي ينفد لأنّ اللغة لها طاقة محدودة، وليس هناك تجدّد في المدلول اللغوي، ولو وُجد تجدّد في المدلول اللغوي فلا معنى لتحكيمه على القرآن، أو مصطلحات

---

(1) د. حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة»، طبعة بيروت 1988، ج 1، المقدّمات النظرية، ص 374، و375.

جديدة أو ألفاظ جديدة تَحمل مدلولات وضعية استهدفت بعد القرآن»[1].

في إطار الفهم الذي أسّس له الصدر للتفسير الموضوعي، سجّل أنّ المفسّر الموضوعي لا يبدأ عمله من النَّص بل من واقع الحياة، فيركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حيال ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثمّ ينتقل إلى النصّ القرآني ليبدأ حواراً معه، هو يسأل والقرآن يجيب.

ما تريد هذه الرؤية تأكيده هو عصرية القرآن، وتجدّد المعرفة القرآنية وقدرتها الدَّائمة على المواكبة، لما يوفّر لكتاب الله القيمومة على الحياة. فالمفسِّر فيها ينطلق من الواقع إلى القرآن، لا إنّه يدور في حركة مغلقة تبدأ من النصّ وتنتهي بالنصّ، فتنفصل قراءته عن نبض الواقع وحركة الحياة، بما تحفل به من تيارات ورؤى ومشكلات، وما يثيره الواقع من أسئلة وقضايا: «هنا يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة، لأنَّ التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن». ومهمّة «التفسير الموضوعي دائماً ـ في كلّ مرحلة وفي كل عصر ـ أن يحمل كل تُراث البشرية الذي عاشه، يحملُ أفكار عصره، يحمل المقولات التي تعلَّمها في تجربته البشرية، ثمَّ يضعها بين يدي القرآن».

على هذا النَّحو، تتحقّق المعاصرة القرآنية، و«تبقى للقرآن حينئذ

---

(1) هذه الحقائق هي التي يذهب للإيمان به االعرفاء والمدرسة الوجودية، ويعدّون الألفاظ القرآنية، استناداً إلى ذلك، يتبع ذلك الصورة الكتبية لتلك الحقائق والوجود الأدنى لها.

قدرته على القيمومة دائماً، قدرته على العطاء المستجدّ دائماً، قدرته على الإبداع»[1].

لا مانع عندئذ من أن تستعين هذه القراءة بلغة تفسيرية تُناسب روح العصر، بوصف اللغة أداة تحمل التجديد وتعبّر عنه. لا أن تكون بنفسها منبع التجديد ومصدر القراءة العصرية.

وفي الوقت الذي تحرص فيه هذه المنهجية على الواقع، فهي لا تُضحّي بالنص القرآني، ولا تحمل معطيات الواقع وتفرضها عليه فرضاً، فتفرغه من معناه، وتجعله يكتسب في كل قراءة لوناً. عند هذه النقطة تتقاطع قراءة الصدر مع قراءة أخرى للمعاصرة القرآنية عبر الواقع، بلغ بها تطرّف الانحياز إلى الواقع مستوى النظر إلى النص على أنّه «قالب من دون مضمون»[2].

هذه جملة من الأفكار والآراء في هاجس القراءة العصرية للقرآن لم نسقها أقساماً متباينة غير متداخلة، ومن ثمَّ لا ندّعي أنها جاءت جامعة مانعة تنطبق عليها قواعد القسمة بالمعنى المنطقي، بل هي إشارات سريعة دورها أن تعدّ الذهن للدخول إلى المحور التالي والأخير من محاور هذه الدراسة، لكي تسهل عملية المقارنة بينها وبين النظرية الأخيرة التي سنعرض لها على هذا الصعيد.

4 ـ نظريَة الإمام في المعاصرة

لا نستطيع أن نزعم بأنّ فكر الإمام الخميني ونصوصه القرآنية قدّما معالجة للمعاصرة القرآنية تنطلق من تعامل مباشر مع الإشكالية؛

---

(1) «المدرسة القرآنية»، محاضرات سماحة الإمام محمد باقر الصدر، التعارف، بيروت 1980، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 7 ـ 38.

فمسائل، من قبل حقيقة القرآن، ومراتب الفهم وموانعه، والتفسير والمفسّر، والتَّفسير بالرأي، والظاهر والباطن، والتأويل، والمحكم والمتشابه، وحجّية الظهور، والإعجاز ومعنى الوحي وكيفية نزول القرآن، والحروف المقطعة ونفي التحريف، وما إلى ذلك، توفّر النص الخمينيّ على عنونتها بوصفها مسائل قائمة بذاتها في علوم القرآن، ومبادىء التفسير، وتعامل معها مباشرة بأسمائها وعناوينها فضلاً عن مضامينها.

أمّا في قضية المعاصرة القرآنية فما خلا بضع إشارات إلى مضمونها، لا ندّعي أنّ الإمام خصّص لها عنوانا مستقلاً، بحيث عمد من خلال ذلك إلى تحليل المشكلة وتفكيك عناصرها من خلال الموروث الفكري والنظري المتراكم من حولها، بُغية إعادة تركيبها في تشييد نظري جديد يعبّر عن موقفه منها. وإنما بين أيدينا موروث مهم من النصوص والأفكار والنظريات التي تعود إلى الإمام مباشرة أو تنتمي إلى مدرسته العرفانية، تسمح لنا باستنباط رؤية تُعالج إشكالية المعاصرة على ضوء ما تقتضيه المنظومة العرفانية التي يتبنّاها ومذهبها الوجودي الذي ينتمي إليه.

على هذا ستكون المحاولة، في هذا المحور، أقرب إلى الاجتهاد في استنباط النَّظرية وبناء مكوّناتها، لكن على ضوء ما تسمح به نصوص الإمام بخاصَّة وفكر المدرسة العرفانية بعامَّة، وفي إطار ما تقتضيه المنظومة نفسها.

الحقيقة، بمقدورنا ردم عدد من الثغرات وسدّ ما نواجهه من نقاط فراغ في الرؤية القرآنية للإمام، عبر اللجوء إلى هذا الأسلوب، فليست قضية المعاصرة القرآنية وحدها هي ما يمكن تغطيته على هذا النحو، بل المجال مفتوح لممارسة الاجتهاد واستنباط الرُّؤى وبنائها وتشييدها إزاء غير قضيَّة من القضايا الأخرى الشبيهة بهذه القضية، والخروج بصياغة

نظرية تتجاوب مع ما يقتضيه مذهب الإمام الفكري وانتماؤه المدرسي.

لنأخذ، مثلاً، قضية ديمومة القرآن واستمراره في أداء رسالته على مرّ العصور من دون انقطاع، وكيف يمكن أن نخرج بهذه النتيجة من داخل الرؤية الوجودية التي تجعل القرآن الكريم مظهراً لاسم الله الأعظم، أي الذات مأخوذاً فيها الأسماء والصفات. فالإمام هنا لا يلجأ إلى علم الكلام وحُججه المعروفة في إثبات دوام القرآن وخلوده، انطلاقاً من مقولة: إنّ الإسلام هو الدين الخاتم، ومن ثَمَّ فهو بحاجة إلى معجزة دائمة، والقرآن هو هذه المعجزة، بل يؤسّس لذلك من خلال النظرية «الأسمائيَّة» نفسها لتكون هي بمنزلة الأساس أو المقدّمة، ودوام القرآن وخلوده بمنزلة النتيجة أو لازمة من لوازم النظرية. يكتب مدلِّلاً على ذلك: «لا يعدّ هذا الكتاب قابلاً للنسخ والانقطاع، لأنّ الاسم الأعظم ومظاهره أزليان وأبديان»[1]. فما دام القرآن مظهراً للأزليّ؛ للاسم الأعظم وتجلِّياً تاماً له، فلا معنى لبلائه أو انقطاعه أو اقتصاره على عصر من دون آخر، بل هو حضور دائم متدفّق من دون انقطاع تبعاً لديمومة الاسم الأعظم نفسه وأزليته.

هكذا الحال في اعارة ية، فنحن إزاء عملية استنباط لتكوين الرؤية وبنائها، على أنَّه من المفيد أن نكرّر القول: إنَّ فكر الإمام ونصوصه لا يخلوان تماماً من إشارات مُباشرة إلى المُعاصرة القرآنية في بعض وجوهها، على ما سنلحظ ذلك لاحقاً.

على ضوء ذلك كله، ستبدو الآفاق أمامنا مُشرعة لاستخلاص رؤية الإمام في المُعاصرة القرآنية، من خلال المستويات الثلاثة الآتية:

أ ـ الرؤية الوجودية وما تقتضيه حصيلتها المعرفية.

ب ـ نظرية المقاصد القرآنية وما يترتَّب عليها من لوازم.

---

(1) «من العقيدة إلى الثورة»، ج 1، ص 375.

ج ـ مداخل متفرّقة أخرى، وبخاصَّة مدخل تجدّد المعاني بتعدّد التلاوات.

أ ـ المعاصرة على ضوء الرؤية الوجودية

لن نستحضر النصوص بكثافة في هذه الفقرة، بل سنسوق مبادىء الرؤية العرفانية للوجود والإنسان والقرآن بوصفها أصولاً موضوعة، صحيحة وثابتة في مضمارها، وبالنسبة إلى أهلها على الأقل.

نعرف أن التصوّر العرفانيّ عن نشأة الوجود يستند إلى شبكة من الروابط الوجودية والسنن التكوينية الحقيقيّة. وللواقع في هذا التصوّر مراتب، إذ لكل شيء مراتب: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: 21]. فكل ما يصحّ عليه شيء حقيقة له مراتب، والمقصود بالشيء هو الشيء التكويني كالإنسان والحيوان والأنهار والأشجار مثلاً، وليس الصناعي كالطَّائرة والدرّاجة. فلو أخذنا القرآن الكريم ـ حيث يتمّ عليه الكلام ـ فإنّ له نشأة وجودية قبل هذا العالَم أسوة بغيره من موجودات عالم الإمكان، كما له مراتب تنَزّل عبرها إلى أن بلغ صورته التي بين أيدينا، وكل مرتبة هي قرآن. كذلك الإنسان وأيّة حقيقة وجودية أخرى. يقول الإمام الخمينيُّ مثلاً: «للقرآن مراتب»[1]، كما يكتب في موضع آخر: «اعلم أنّه كما أنَّ للكتاب التدوينيّ الإلٰهيّ [القرآن] بطوناً سبعة وسبعين بطناً بوجه... كذلك الكتب التكوينية الإلهية الأنفسية [الإنسان] والآفاقية [العالم] حذواً بالحذو ونعلاً بالنعل»[2].

---

(1) الإمام الخمينيّ، «آداب الصلاة»، ط 9، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، طهران، 1999م، ص 331.

(2) الإمام الخمينيّ، «تفسير سورة الحمد» (تفسير سورة الفاتحة)، ط 5، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، 1999م، ص 136، بالفارسية.

عندما نرجع خطوة إلى الوراء، وبالتحديد إلى صدر الدين الشيرازي (ت: 1050هـ) الذي لا يوفّر الإمام فرصة إلاّ ويغتنمها لكيل المديح له، نجد نصوصه تفيض بهذه المعاني، كما في قوله: «وبالجملة، إنَّ للقرآن درجات ومنازل كما للإنسان»[1]. ولا ريب في أنَّ الشيرازي والإمام الخمينيّ ينهلان من معين ابن عربي (ت: 638هـ) الذي أرسى الأسس النظرية للمدرسة الوجودية، وأقام منظومته على تواز مدهش بين القرآن والإنسان والعامل، من حيث إنَّ هذه جميعاً كلمات الله وجودياً: «اعلم أنَّ الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد»[2]، وأنّها جميعاً تنطوي على مراتب: «ثمَّ اعلم أنَّ الله تعالى لما أظهر من كلماته ما أظهر قدّر لهم من المراتب ما قدّر»[3].

هكذا يخلص هذا التصوّر إلى أنّ لكلّ مُفردة من مفردات الوجود الإمكاني مراتب طولية متعدّدة، وباللغة العلميّة فالواقع ليس مُتواطئاً وإنما مُشكّك له مراتب.

والسرّ من وراء هذا التصوّر، أو المرتكز الذي يقوم عليه، هو إدخال العرفاء للأسماء والصفات في هذه المنظومة، فعندما تدخل الأسماء والصفات على الخط تقود إلى تعدّد مراتب الواقع، بعكس ما لو غضضنا عن هذه النظرية، إذ لن يكون ثمَّة معنى لتعدّد المراتب. فأيّما حقيقة تدخل عليها مقولة تعدّد مراتب الواقع، فإنما يكون ذلك بسبب فاعلية نظرية الأسماء والصفات، وأثراً لها.

---

(1) الإمام الخميني، «دعاء السحر»، طهران، 1980م، ص 94.

(2) صدر الدين الشيرازي، «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ج 7، ص 39.

(3) ابن عربي، «الفتوحات المكية»، طبعة دار صادر البيروتية التي نشرت من قبل دار إحياء التراث العربي، المجلّد الثاني، ص 124.

المدلول المعرفي وإنتاج المعاصرة

هذا التصوّر الوجودي الذي يفتح كل شيء على تعدّد مستويات الواقع ومراتبه، يفتح باباً عميقاً للعصرية حين ننطلق به من القرآن، ونأخذ بنظر الاعتبار دلالته المعرفية. فالنصّ القرآني الذي يُعدّ التعبير اللفظي للوجود الواقعيّ التكوينيّ للقرآن، يغدو قادراً معرفياً على استيعاب مُعطيات العصور في كل اتجاه، بدءاً من الإنسان نفسه وما يحرزه من عمق وانتهاء بالواقع المعيش وما يفرزه من معطيات. لكن ينبغي أن ننتبه إلى أنّ القرآن لا يحقّق المعاصرة هنا من زاوية كونه نصّاً ذا بُنية لغوية متميّزة، وإن كان هذا أمر لا يُنكر أنّ له مدخليّته الخاصة في توليد المزيد من المعاني، والسماح باستيعاب المعاصرة في أحد أوجهها، وإنّما المعني به هنا، هو: عدُّ هذا النص تعبيراً عن واقع ذي مراتب.

معرفياً، تعدّ كل رؤية، بافتراض صحّة منطلقاتها وسلامة قواعدها، تعبيراً عن الواقع، أو على نحو أدقّ تعبيراً عن درجة من درجات الواقع، ومن ثمَّ فهي حقّ وواقع، ولكن بحسب تلك الدرجة التي انكشفت للعارف أو بلغها ذلك الإنسان وأصابها بنظره. وبذلك فالخطّ مفتوح لإنتاج صِيَغ عصرية ومعانٍ جديدة للنص القرآنيّ باستمرار، تأخذ بحُسبانها جميع أبعاد النموّ في قابليات الإنسان العقلية والكشفية، وما تُنتجه تحوّلات الحياة من حوله وما تُحرزه من ازدهار وتقدّم.

المرتكز الملحوظ، هنا، في تعدّد القراءات وتوالدها هو الواقع وليس الفهم. فالواقع هو الذي ينطوي على مراتب لا أنَّ للفهم مراتب، فالفهم مرتبط بالواقع، وعلى نحو أدقّ بمرتبة الواقع. وهذا الفهم صحيح من هذه الزاوية، مُطابق للواقع ولا إشكال. والطريق مفتوح إلى ما هو أرقى منه وأكمل، مُرتبط بقدرة الإنسان نفسه على تجاوز المرتبة التي بلغها إلى ما هو أعلى منها وهكذا. فعلى قدر ما يعمّق الإنسان مرتكزاته

العقلية أو الكشفية، بأيّ طريق كان، بالرياضة العقلية أم بالتهذيب والتزكية أم بالالتحام مع الواقع الحياتي المعيش من حوله والإفادة من مُعطياته، بمقدوره يُصيب درجة أعلى من الواقع ويحقّق فهماً جديداً وأرقى للنَّص القرآني.

مثال توضيحي

تفترض النظرية السائدة، في تفسير تعدّد الأفهام والقراءات، وَحدَة الواقع وتعدّد الفهم، ومن ثمَّ لا خيار للإنسان إلا أن يُصيب ذلك الواقع الأوحد ويتطابق معه، ليكون قد أصاب الحقيقة نفسها، أو أن يُخطئه ويزيغ عنه ليكون قد أخطأ الحقيقة. أمّا في النظرية العرفانية فالأمر مختلف، إذ إنّ الأفهام والقراءات تُصيب الواقع بأجمعها ـ بافتراض صحّة الضوابط الأخرى ـ ولكن غاية ما هناك أن كلّ فهم أو قراءة تُصيبه في درجة أو في مرتبة من مراتبه.

فلو افترضنا وجود لوحة متعدّدة الألوان من عشرة أمتار ممتدّة من أسفل نحو الأعلى، وهي موزّعة على عدّة ألوان، لنفترض أنّها ثلاثة، هي من تحت إلى أعلى: الأبيض والأحمر ثُمَّ الأخضر. ولنفترض أيضاً أنّه وقف أمام هذه اللوحة ثلاثة أشخاص بطريقة بحيث لا يستطيع كل واحد منهم أن يرى إلاّ لوناً واحداً من ألوانها، فعندما يُسأل الشخص الأوّل عن لون اللوحة ويجيب: إنَّه أبيض بلحاظ ما هو موجود أمامه، فإنَّ جوابه صحيح، وكذلك الثاني حين يقول: إنّ لونها أحمر وأيضاً الثالث الذي يقول: إنّه أخضر. فكل إجابة من هذه الإجابات الثلاث صحيحة في نفسها، وهي تعبّر عن الواقع نفسه وليست هي قراءة عنه. فمن أجاب بأنّ لون اللوحة أبيض لم يكن يرى سوى البياض، والبياض هو الواقع بالنسبة إليه، وهكذا بالنسبة إلى اللونين الباقيين.

طبيعي أنّ القول: إنَّ للقرآن مراتب، لا يعني أنّ كلّ فهم هو تعبير

عن مرتبة من مراتب القرآن هكذا مطلقاً، بل قد تكون بعض الفُهوم مُخطئة غير مصيبة للواقع بأية مرتبة من مراتبه، إنّما القصد هو إثبات أنّه ليس ثمَّة ضرورة في أن يكون فهمٌ ما هو وحده المُصيب للواقع، وبقية الفُهوم خطأ.

المُراد إثباته، هو: بعد أن ثبُتَ أن الواقع متعدّد، إذن يُمكن أن يكون فهمنا عن الواقع متعدّداً أيضاً، وأنّ جميع الفُهوم صحيحة ومُصيبة للواقع، شريطة رعاية بقية الجوانب، لا إن واحداً منها مُصيب للواقع والبقية مُخطئة.

عندما نُقبل على ما بين أيدينا من اتجاهات ومدارس، فالعرفاء هم الّذين يقولون بتعدّد الواقع. وهذا ما يدفعهم لعدم تخطئة الآخرين من ذوي النِّحَل النقلية والكلامية والفلسفي، بعكس بقية الفرقاء. فالفيلسوف المشّائي مثلاً، يحكم انتظامه داخل الإطار الأرسطي الذي يقول بوحدة الواقع، تراه من المُستحيل أن ينبلج أمامه خيار ثالث يُضاف إلى خياري إصابة الواقع الواحد أو عدمه، فإمّا أنّك تُصيب ذلك الواقع فنظرك صحيح، وإمّا أنّك تُخطئه فنظرك خاطىء بالنِّسبة له.

لذلك حين يُسجّل المشّائي أنّه أصاب الواقع، بحسب مقاييسه الخاصّة، ستكون الحصيلة هي إلغاء الآخرين عرفاء وفقهاء ومتكلّمين.

لقد عشنا هذه النظرية الرحيبة في نصوص الإمام الخمينيّ، وهي تُسجّل أنّ القرآن الكريم مائدة ممتدّة للجميع ومفتوحة على قراءات وفُهوم لا تنتهي، يأخذ منها كل إنسان على قدر سعته الوجودية وقابليّاته الفكرية، كما في قوله الشهير: «القرآن، الكتاب الإلهي هو مائدة ممتدّة يستفيد منه الجميع»[1]، كما في قوله أيضاً: «هذا الكتاب [القرآن] بمتناول الجميع، يستفيد منه الجميع، كلّ بحسب سعته الوجودية

---

(1) المصدر نفسه، المجلّد الرابع، ص 65.

والفكرية»[1]. وعندما مرّ سماحته ببعض الآيات الكريمة ممّا له دلالة على توحيد الذات والصفات[2]. نراه قد سجّل نصّاً بأنّ «علماء الظاهر والمحدّثين والفقهاء، رضوان الله عليهم، فسروا ـ هذه الآيات ـ على نحو مخالف بل مُباين بالكامل لما فسّرها به أهل المعرفة وعلماء الباطن»[3]، ليخلص من وراء ذلك إلى أنّ رأيه يقوم على تصحيح تفسير الفريقين كليهما، وبنص تعبيره: «ما يذهب إليه الكاتب أن المنحيَين التفسيريَّين صحيحان، كلٌّ منهما في محلّه». هذا التصحيح لنمطَين من التفسير، يسجّل الكاتب أنّهما متباينان بالكامل، لا يُمكن توجيهه على ضوء دواع أخلاقية أو اجتماعية تحرص على الألفة ووحدة الصف على الرغم من سلامة مثل هذه الدواعي، وإنّما يجد تعليله المنطقي في نظرية تعدّد مراتب الواقع التي يؤمن بها الإمام.

وهذا بالضبط ما ينقُلنا إلى مشروع الإمام في التوحيد بين العارف والفيلسوف والفقيه[4]. فمثل هذا المشروع التوفيقي لا يمكن تفسيره على أساس دواع أخلاقية أو ضرورات اجتماعية للأمّة أو للمجتمع المسلم، وإنّما يحتاج إلى أساس منطقي يُسوّغه. ونظرية تعدّد مراتب الواقع هي التي تقدّم الأساس المنطقي المنشود والبناء المعرفي التحتي المطلوب لمثل هذا المشروع.

---

(1) الإمام الخميني، «صحيفة النور»، ج 18، ص 84، بالفارسية.

(2) انظر: «صحيفة الإمام»، ج 14، ص 251 و252.

(3) مثل قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، وقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 35]، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: 4]، وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 115] في توحيد الذات. وقوله سبحانه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: 1]، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال/ 17] في توحيد افعال: أُنظر: «آداب الصلاة»، ص 185 و186.

(4) المصدر نفسه، ص 185.

هكذا نخلص إلى أنّ مشكلة المعاصرة تنحلّ على ضوء تعدّد مراتب الفهم، وتبعاً لتعدُّد مراتب الواقع، إذ سيفرز كل عصر فهمه، وهذا الفهم معاصر لعصره وهكذا.

بِكرٌ أبداً

على الرُّغم من الآفاق الممتدّة التي تشقّها هذه الرؤية، على النحو الذي يجعل القرآن قادراً على امتصاص عناصر المعاصرة في كل زمن وتحقيق عصريته في كل وقت بل في كل لحظة، فإنّها مع ذلك تُومىء إلى معنىً كبير يُفيد أنّ القرآن يأتي بكراً يوم القيامة لم تستنفده النظريات والرؤى والأفكار والمناهج والتفاسير، ولم تبلِه العصور ولم تخلقه الأزمنة، بل تراه يعلو فوق الأزمنة والعصور ويسمو عليها، لكن لا على نحو القطيعة والانفصال، وإنّما من خلال الاستنفاد والتجاوز. فكتاب الله يستوعب في كلّ عصر متغيّرات عصره وما يبلغه مستوى الإدراك العقلي للإنسانية من نموّ وما تحقّقه أطر الحياة من ازدهار، عبر التفاعل مع الإنسان والالتحام مع الحياة، ثمَّ يتخطّى ذلك ويتجاوزه لما بعده ليبقى متدفّقاً بالمعاني مُنتجاً ما لا ينتهي من الفُهوم والقراءات، ثمَّ يأتي يوم القيامة بكراً.

وبقاؤه جديداً أبداً هو ممّا ينسجم مع الدليل، ويتجاوب مع رؤية هذه المدرسة، التي ترى في كتاب الله تجلّياً للاسم الأعظم وما تحته من أسماء وصفات، وبتعبير الإمام نفسه: «هذا الكتاب الشريف هو صورة آحاديَّة، جمع جميع الأسماء والصفات، ومعرّفٌ لمقام الحقّ المقدّس بتمام الشؤون والتجلّيات. بعبارة أخرى: إنّ هذه الصحيفة النورية صورة الاسم الأعظم»[1]، فحين يكون القرآن الكريم بهذه المثابة، وهو تعبير

---

(1) انظر خطوطه العريضة: «تفسير سورة الحمد»، الجلسة الخامسة، ص 175 ـ 193. على أنّ بذور هذا المشروع في التوفيق بين المشهود والمعقول والمنقول، أو بين العرفان والفلسفة والبيان (القرآن)، كانت واضحة في كتاب الإمام «شرح دعاء السحر».

عن علم الله سبحانه بل إنّ الحق تعالى بجميع الشؤون الأسمائية والصفاتية هو مبدأ هذا الكتاب الشريف»[1]، فلا معنى موضوعياً لتجاوزه وتخطّيه، وهو تعبير عن المطلق. فمهما أوتي الإنسان من قوّة في الكشف والعُمق الإدراكي، ومن سعة في الفكر ودقّة في الاستدلال، ومهما بلغت بالحياة أشواط التقدّم والرقيّ، فلن يكون بمقدور ذلك كله استنفاد المطلق فضلاً عن تخطّيه وتجاوزه.

ب ـ المعاصرة على ضوء نظريَّة المقاصد القرآنيَّة

المقصد الأساس للقرآن، في نظرية الإمام أو المدرسة العرفانية بعامَّة، هو فتح باب معرفة الله، ودعوة العباد إلى معرفة الله، وبيان «المعارف الإلهية من الشؤون الذاتية والأسمائية والصفاتيّة والأفعاليّة، والأعمّ من ذلك كلّه في هذا المقصد، هو الدعوة إلى توحيد الذات والأسماء والأفعال»[2]، حين يكون هذا هو المقصد الرئيسي للقرآن، فإنّ هذه الرؤية في التعاطي مع القرآن عبر هذا الأفق تسمح لنا بمدخل آخر لوُلوج قضية المعاصرة.

على أساس هذه الرؤية لمقاصد القرآن، تنحسر الجوانب العملية، وتضيق المتغيّرات حتّى تتحوّل إلى ما يشبه الهامش بالقياس مع هذه المقاصد الأساسية. وعندئذ يحقّ لنا السؤال عن معنى المُعاصرة بمفهوميها: الزمني والاجتماعي ومدى فاعليتها في المعارف الأساسية والأصول العقديَّة؟ لا أظنّ أنّ هناك متّسعاً كبيراً يبقى للمعاصرة بمفهومها الحياتي المتغيّر، إذا انتبهنا إلى أنّ القرآن هو كتاب معرفة لأصول المعتقد في ظلّ نظريَّة المقاصد التي يتبنّاها الإمام والمدرسة العرفانية، وتجعل توحيد الله (جلّ جلاله) هو المقصد الأعلى.

---

(1) «آداب الصلاة».

(2) المصدر نفسه، ص 185.

أجل، هذه الرؤية المقاصدية التي تركّز على المعرفة ومعرفة الحق، سبحانه، في الطليعة، لا تتصادم مع المْعاصرة بمفهومها المعرفي الذي يسمح بتعدّد القراءات أو مراتب فهم أصول المعتقد، وبخاصّة مع التزام التمييز بين التكوينات والاعتباريات. توضيح ذلك أنّ المعتقدات هي أمور وحقائق مرتبطة بنظام التكوين، ومن ثمَّ فهي ليست من سنخ الاعتباريات بحيث تتأثّر أو تزول بزوال المسوِّغات التي أملت اعتبارها. وحيث تعدّ المعقدات من الحقائق الوجودية، فهي لا تتأثّر بالبعد التأريخيّ والبيئيّ الثقافي واللغوي تماماً كالمعادلات الرياضية.

من المعقول جدّاً أن يؤثّر البعد البيئي والثقافي واللغوي والاجتماعي في تكوين الأُطُر الاجتهادية التي نفهَم من خلالها هذه المعتقدات وصياغتها، لكن لا على النحو الذي ينقلها من دائرة الإثبات إلى النفي أو بالعكس. وهذه هي المساحة التي تتحرّك فيها المعاصرة بمفهوميها: الزمني والاجتماعي المتحرِّكين، حيث يمكن أن تؤثّر في الأُطُر من دون المضمون.

لكن هل يعني ذلك أنّ مضمون المعتقدات التي عرض لها القرآن الكريم، هو مضمون واحد جامد لم يتغيّر؟ كلا، فلا واقع المسلمين وتاريخهم يؤيِّدان ذلك ولا منطق القرآن. ما تذهب إليه المدرسة الوجودية، أو العرفانية، أنّ للنبوّة والنبوة والمعاد وبقية أصول المعتقد الإسلامي وما يرتبط بها من فروع (أقد فروع المعتقد لا الفروع العلمية) مراتب متعدّدة في الواقع والأمر نفسه، وليس مرتبة واحدة. هذا التعدّد هو الذي يسمح بدور فاعل للمعاصرة المعرفية إذا صحّ المصطلح، بحيث يكون للناس في كل عصر، بل في العصر الواحد، غير تصوّر للمعتقد، وهذه المعتقدات جميعها صحيحة ـ إذا توافر لها التأسيس السليم وصحّت قواعدها ومنطلقاتها ـ تبعاً لتعدّد مراتب الواقع نفسه.

مرّة أخرى، هذا لا يعني أنّ كل قراءة صحيحة لمجرّد أنّها شيّدت لنفسها مجموعة قواعد وأُطُر، بل لا بدّ من أن تستند إلى أصول وأسس ومرتكزات يذعن لصحتها الجميع، وهذه الأسس لا يمكن إلاّ أن تكون عقلية ما دام الحديث يدور في المعتقدات، وإن كان لنقل دوره في إثارة التفاصيل وإشباعها.

استناداً إلى ما مرّ يُمكن أن نخلص إلى ما يأتي:

1 ـ المقصد الأساسي للقرآن، في نظرية الإمام لمقاصد القرآن، هو أصول الاعتقاد وبالأخصّ التوحيد.

2 ـ حين يكون القرآن كتاب معرفة أصول المعتقد، وحين تكون المعتقدات حقائق وجودية في متن التكوين. فإنّ ذلك كلّه يضيّق من دائرة المعاصرة بمعناها الاجتماعي والثقافي أو الزمني بتعبير أدقّ، لأنّ تغيُّر العصور وتوالي الأزمنة واطّراد التقدّم، ذلك كله لا أثر له في التأثير على هذه الحقائق الوجودية التكوينية فضلاً عن تغييرها.

3 ـ هناك دور فاعل للمعاصرة المعرفية وإنتاج المزيد من الفهوم تترتّب معرفياً على التصوّر الوجودي الذي يقول بتعدّد مراتب الواقع، بما في ذلك أصول المعتقد. ومن ثمَّ تفتح هذه الرؤية نافذة واسعة لقراءات أو فُهوم مستجدّة لأصول المعتقد القرآني، من دون أن يكون ثمَّ أمد لتصوّر نهاية لسعي الإنسان على هذا الخطّ. فمع كل عمق يحرزه الإنسان، يحقّق في مقابله فهماً أرقى للمعتقدات يتجاوب مع مرتبة أعلى لها على خطّ الواقع متعدِّد المراتب، من دون أن يعني ذلك تصحيح جميع الفُهوم والقراءات أو غياب الضوابط المؤسّسة لها.

4 ـ يتّجه دور المعاصرة الزمنية إلى أُطُر الفهم وقواعد الاجتهاد في

التعاطي مع النص القرآني، كما سيكون لها مداها على صعيد المتغيّرات التي ترتبط بالأمور العملية وبالنُّظم الحياتية.

ج ـ مداخل متفرّقة

تتضمّن نصوص الإمام الخمينيّ عدداً آخر من المداخل إلى قضية المعاصرة القرآنية، سواء باسمها وعلى نحو مباشر، أم بشكل غير مباشر. وفي ما يأتي إشارة إلى بعضها:

1 ـ يلجأ الإمام إلى المنهج الكلاميّ في إثبات عصرية القرآن، حينما يصوغ دليل الإحاطة على النحو الآتي:

1 ـ «الله هو مصدر القانون الإسلامي.

2 ـ الله محيط بجميع العصور.

3 ـ ومن ثَمَّ فإنّ القرآن هو كتاب جميع العصور»[1]. وبذا فهو في كلّ عصر جديد، له كلمته إلى البشرية، ورسالته التي ينهض بها في الحياة.

2 ـ في مقاربة أخرى، يستند الإمام إلى عدم تناهي القرآن، بحكم صدوره عن المطلق، ليجعل من ذلك مرتكزاً لتلبية حاجات البشر في كل وقت. يقول سماحته: «القرآن غير محدود»[2]، و«القرآن يشتمل على جميع المعارف، وكل ما يحتاج إليه البشر»[3] وبالتالي فإنّ لديه ما يُعطيه للإنسانية في كل عصر وزمان.

---

(1) «صحيفة النور»، ج 7، ص 121.
(2) «صحيفة الإمام»، ج 12، ص 420.
(3) المصدر نفسه، ج 20، ص 249.

تجدّد المعاني بتعدّد التلاوات

3 ـ ثمَّة مدخل للمعاصرة غالباً ما يستند إليه العرفاء في التدليل على طراوة كتاب الله وتفجّره بالعطاء في كل وقت وعصر، وقد رأيتُ إعجاباً به من قبل الدَّارسين المعاصرين من مختلف الاتجاهات.

يتحدّث هذا المدخل صراحة عن تجدّد المعاني وتواليها بتعدّد القراءات، فمع أنّ المتلوّ واحد إلاّ أن المعاني تتجدّد على الدوام تبعاً لاختلاف الأشخاص بل تبعاً للتعدّد الذي يعرفه الشخص الواحد نفسه، وتبدّل الأوضاع والأزمان والحالات، ما يسمح بإدخال المعاصرة الزمنية التي يعيشها الإنسان، والعوامل الموضوعية التي يُلامسها في واقع الحياة تؤثّر في خلق حالة للتلاوة تختلف من إنسان لإنسان، بل تختلف عند الإنسان نفسه بين حال وحال، وكذلك تختلف من زمن لآخر ومن عصر لعصر، بما يُفضي إلى تجدّد المعاني. وبتعبير الإمام الخميني فإنّ التلاوات والمعاني المترتّبة عليها «تختلف باختلاف الأشخاص وفي شخص واحد، باختلاف الحالات والواردات والمقامات، وتختلف باختلاف المتعلّقات»[1]. وهذا يحصل مع كل آية، حتّى لآية تتكرّر مع كل سورة هي آية البسملة، غافلاً عن بقية الآيات والسُّور، وعن القرآن برمّته.

بيدَ أنّ هذه الفكرة في تجدّد المعاني وتنوّعها، تبعاً لمكوّنات الإنسان وحالاته وعلاقته مع الواقع الذي يعيش، بحيث يترك ذلك كله أثره على النص وعلاقة القارىء بالنص؛ هذه الفكرة تعود بذورها إلى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربيّ تماماً كما في بقية أفكار الإمام العرفانية وبقية العرفاء. فابن عربيّ هو الذي وضع بذار هذه الفكرة وتابعه

(1) «شرح دعاء السحر»، ص 135.

عليه الإمام كما غيره، حيث يكتب في «الفتوحات المكية»: إنَّ الإنسان الفهم المراقِب أحواله يتلو «القرآن فيجد في كل تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوّة هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقُص، وإنّما الموطن والحال تجدّد، ولا بدّ من تجدّده فإنّ زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية»(1).

علاقة الإنسان مع القرآن علاقة مفتوحة على قراءات متدفّقة متنوّعة تتجدّد باستمرار بتجدّد الزمن نفسه، فلكلّ آن تلاوته، ومن ثمَّ للنص معناه الذي يختلف عن معنى التلاوة الأولى، شريطة أن نلحظ القيود التي ذكرها ابن عربي لقارىء من كونه فَهماً، أي متّصفاً بالفَهم، مراقِباً لأحواله، وإلاّ فإنّ تلاوة الغفلة التي يغيب عنها التوجّه والتدبّر لا تُورث هذا التجّدد الخصب في المعاني.

ربما استطعنا أن نضيف إلى هذا المدخل مفهوم العرفاء بمن فيهم الإمام الخمينيّ عن التنَزّل، وقيمة هذا المفهوم في استيلاد معانٍ لكتاب الله لا تنتهي. للقوم كما يذكُر الإمام مفهُوم واسع لتنزّل القرآن، إذ للقرآن تنَزّلات وليس تنَزّلاً واحداً، منها تنَزّله على القلوب. وفي تنزّل القلوب نحن في الحقيقة في مواجهة تنَزّلات لا تنتهي، فمنذ التنزّل الأول على قلب النبي (ص) والقرآن «لا يزال ينزل على قلوب أمّته إلى يوم القيامة»، ومن ثمَّ «فنُزوله في القلوب جديد لا يبلى»، وله مع كل نزول مع كلّ إنسان معنىً، والمعاني مُتوالية دائمة إلى أن ينتهيَ شوط الإنسان على الأرض وفي الحياة، عندئذ فقط تتوقّف عملية التلاوة لتوقّف النُّزول، ويُرفع كلام الله «من الصُّدور ويُمحى من المصحف»، لأنّه لا يبقى «مُترجم [أي إنسان] يقبل نزول القرآن عليه»(2).

---

(1) «الفتوحات المكية»، ج 4، ص 258.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 108.

هكذا يبقى القرآن مع الإنسان يؤدّي دوره في الهداية على الدوام، إلى أن تقف الحياة بالإنسان وينتهي شوطه على الأرض، فيرتفع القرآن. ومع ذلك يأتي كتاب الله يوم القيامة غضّاً جديداً، والحمد لله رب العالمين.

الخلاصة

يمكن تلخيص حصيلة الرؤية، بما يأتي:

1 ـ تؤسّس المدرسة العرفانية للمعاصرة استناداً لتصوّرها الوجوديّ الذي يقول بتعدّد مراتب الواقع، وما يترتّب على ذلك من مدلول معرفي يتمثّل بتعدّد الأفهام والقراءات، حيث تتعامل مع القرآن بوصفه حقيقة ذات مراتب.

2 ـ ترفض المدرسة، في مقام الإثبات، مبدأ القراءة استناداً إلى الوجدان الشخصي أو الكشف أو التجربة الذاتية وما شابه، بل لا بدّ لكل قراءة من أن تؤسّس لمشروعيتها على أصول ومبادىء وأسس ومرتكزات، وتتواصل مع الذخيرة العقلية المشتركة عند البشر ولا تتعارض مع ثوابت الدين، أي أنّ الناظم العقلي هو المعيار في أصول المعارف والمعتقدات، والدينين لا سيّما التشريعي هو المعيار في العمليّات.

3 ـ تعدّ كل قراءة صحيحة بشرط المحمول، أي هي صحيحة لمن هو في مرتبة خاصّة من المراتب، أمّا إذا تجاوزها إلى ما هو أرقى منها، فالأدنى، لن تعود صحيحة بالنسبة إليه.

4 ـ يتعانق العصر والواقع المعيش مع هذه الرؤية، ويدخلان في تكوين بنيانها. فمعطيات كلّ عصر تسند خلفية الإنسان ووعيه وعقله في إثراء قدراته على التعامل مع القرآن، بحيث لو لم تكن

هذه الوقائع مُنكشفة له لما اتّجه ذهنه صوب أغوار القرآن ومعانيه.

العالَم، في هذه الرؤية، يفتح الآفاق ويُثير العقول، والدَّعوة العرفانية تحثّ على التفاعل مع الواقع ولا تدعو إلى الانعزال والانفصال، بل تُصرّ على الجدية وبذل الجهد في اكتشاف علاقات الواقع وقوانينه، لأنّ مع كل كشف في الواقع وتعمّق فيه، يتحوّل ذلك إلى منشأ لاكتشاف حقائق من نظام التكوين، وبالتفاعل بين عالمي التكوين والتدوين (القرآن) تتفجّر معاني القرآن وتتوالد باستمرار.

على هذا، لا تعدّ النظرية العرفانية، في وجهها المعرفي هذا، حائلاً يصدّ عن الواقع، بل هي تدفع إلى اكتشاف أنظمته واستبدال القطيعة بالمُعايشة الدائبة الفاعلة، ذلك أنّ العارف بزمانه لا تهجُم عليه اللوابس.

5 ـ تتَّصف نظرية العرفاء بالرحابة الخصبة ليس في التعامل المعرفي مع القرآن وحده، بل ومع الآخر أيضاً. فالعارف لا يرفض الآخر بل يُصحّح له، لأنّ الواقع عنده متعدّد، على عكس الفقيه والمتكلّم والفيلسوف؛ إذ تختفي الرحابة بحكم الارتكاز إلى نظرية وحدة الواقع، وإن كان ابتناء الاجتهاد الفقهي على الحكم الظنّي وليس إصابة الحكم الواقعي يسمح بالتعدّد أيضاً، لكن في مضماره وحسب.

6 ـ تعدّ هذه الرؤية التي تستند إلى حق الإنسان، في كلّ عصر، بإنتاج قراءاته وفاقاً للضوابط والأصول، أكثر صلة بفلسفة الدين الخاتم، وأقدر على تفسير ديمومة القرآن والتجاوب مع هاجس المعاصرة، وبخاصَّة أنّه لا دليل على أنّ المطلوب هو اجتماع الجميع على نظرية، أو قراءة، واحدة في فهم القرآن والتعاطي معه.

الفصل الثّاني

مطارحات في مناهج القراءات المعاصرة للقرآن

1 ـ منهجيَّة صدر المتألّهين في التَّفسير القرآني

2 ـ دور العقل وموقعه . . دراسة مقارنة في أربعة تفاسير قرآنية معاصرة

3 ـ تطورات مناهج التفسير القرآنيّ في القرن الأخير

منهجيَّة صدر المتألّهين في التَّفسير القرآني

د. محسن صالح(*)

مقدِّمة

القرآن الكريم هو الكلام الإلٰهيّ الموحى به إلى رسوله الأكرم (ص)، وهو الكتاب الذي يحوي بين دفّتيه كل ما ينفع الناس في دينهم ودنياهم، وهو أيضاً دستور المسلمين والمؤمنين في كل زمان ومكان. لهذا فقد عكف المسلمون الأوائل، وعبر القرون على قراءته وترتيله والتبحُّر في معانيه، فاستخرجوا منه الأحكامَ الشرعية، وعمَّقوا النظر في تفسيره وتأويله فنظَّروا في الدفاع عن العقائد السماوية في التوحيد والنبوة والمعاد وغير ذلك.

واهتمَّ العلماء بتفسير القرآن، كلٌّ حسب توجُّهاته الفقهية، والكلامية والسِّياسية... أو المعرفية؛ وذلك لإيجاد التَّسويغ الشرعيّ الملائم لخطابه ولسلوكاته تجاه ربِّه ونفسه وأمَّته، أو تجاه الكون والحياة والعالم. ولمَّا كان القرآن الكريم أوَّل مصادر التشريع الإسلامي اجتهد المفسِّرون والفقهاء منهم بخاصَّة، في تطوير استنطاقاتهم لهذا الكلام

(*) أستاذ جامعيّ وعميد كليّة العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانيّة.

الإلٰهيّ كلّما استجدَّ لهم من العلوم والحوادث ما لم يتمّ التطرُّق إليه في ما سبق. وأصحاب النزعات العقلية الفلسفية، كالشيخ الرئيس ابن سينا، وفي أوّلِ محاولة لمطابقة، أو مواءمة ما هو قرآنيّ مع ما هو حكميّ إنساني، وَلَجوا إلى القرآن من باب بعض الآيات ليجدوا تسويغاً فلسفياً لمقولاته في العقل والنفس.

سمحت طبيعة النَّص القرآني، بما فيه من آيات محكمات وآيات متشابهات، لوجود هذا التنوُّع في التفسير. وممَّا ساعد في تطوُّر أساليب التفسير ومنهجياته وجود مدارس وتيارات فكرية وسياسية وفقهية، تماماً كصور العقول عن الحياة.

طرق التَّفسير ومنهجيَّاته قبل صدر الدِّين الشِّيرازي

منذ بزوغ فجر الإسلام وبدء الوحي والرسالة الشاملة، كان على الرسول (ص) شرح الآيات المنزَّلة وتفسيرها من النواحي المتعدِّدة: اللغوية والحكمية والعملية.

نشأ من هذه السِّيرة والتفسير والهداية ما يعرف بسنَّة النبيّ (ص): الأقوال والأفعال والتقريرات.

سار التَّابعون والصَّحابة، قريبو العهد من النبي (ص)، ومن كان معروفاً منهم بصلته وقربه من النبي (ص) على هدى سنَّته، وبما أن المسلمين قد آمنوا بالكتاب والسنة، بوصفهما مصدرين من مصادر المعرفة والتشريع لحياتهم هذه، ولحياة ما بعد الموت، فقد عكفوا على دراسة القرآن وتفسيره، والعودة إلى السنَّة عندما تنغلق على أفهامهم بعض الآيات، وتطرأ على حياتهم حادثة لم يسبق لهم أن واجهوها أثناء وجود الرسول (ص) بين ظهرانيهم.

كان من الطَّبيعي أن تتعدد التفسيرات تبعاً لطريقة تناول المفسِّر، فإن

كان لغوياً فإنه يفسِّر القرآن من النَّاحية اللَّغوية، وإن كان متكلِّماً فإنّه يشرح العقائد الإلهية ويفسرها، وبخاصَّة من الوجهة الكلامية التي تناسب نزعته؛ فإن كان أشعرياً أو معتزلياً حاول أن يثبت معتقداته الأساسية من خلال الآيات التي تدعم فلسفته الكلاميَّة وتؤسِّس لها؛ وإن كان متصوِّفاً نزع نحو التفسير الصوفي. وهكذا وُجد العديد من التفسيرات للقرآن الكريم: «التفسير بالمأثور» المستند على الحديث والسنة المتواترة، و«تفسير القرآن بالقرآن»، و«التفسير الصوفي»، و«التفسير اللغويّ».. إلخ.

وقد عُرِّف التفسير بأنَّه إيضاح لمعاني آيات القرآن الكريم وإماطة اللّثام عن أغراضها ودلالاتها[1]. ولعل من أكثر التفاسير الباقية والمعتمدة والشاملة هو تفسير الطبري: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»[2]، هذا التفسير حاز إعجاب المفسرين ممَّن فسّر بالمأثور ومن فسّر بالرأي. السيوطي وغيره أبدَوا إعجابهم بهذا التفسير على أنّه «أحسن التفاسير وأكبرها»[3].

جمع الطَّبري العديد من الأحاديث المرويَّة عن كل آية وكافة ما قيل بصددها، وناقش كل شهادة وقول بشكل نقدي. فهو يدوِّن الآية ويضع الروايات ويناقشها، أوَّلاً في ما بينها، ثم يذكر الاعتراضات عليها، وبعد ذلك يبدي رأيه بكل تجرُّد وموضوعية. وأحياناً يقول: «وهم يقولون: (كذا) وهذا موافق لرأينا». بالإضافة إلى ذلك فهو يفسِّر الآية من الناحية اللغوية مع شواهد دلالية لغوية من الشعر الجاهليّ، مع عدم إغفاله لبعض الآراء الكلامية والفقهية.

---

(1) العلاّمة الطباطبائي، **الميزان**، الجزء الأول، ص2.

(2) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود وأحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، 1954.

(3) السيوطي، **الإتقان**، ج2، ص190.

اما ابن كثير فوضع كتاباً في التفسير أسماه «تفسير القرآن العظيم»[1]، واتّبع فيه طريقة التفسير بالمأثور، حيث عارض التفسير بالرأي. يشرح ابن كثير الآية من الناحية اللغوية ويستشهد بآية أخرى أكثر وضوحاً ليؤيِّد رأيه حول الأُولى، وبعد ذلك يسند تفسيره بقولٍ مأثور من السنَّة. وكذلك يفعل السيوطي في تفسيره «الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور» الذي يشير إليه في إتقانه[2] حيث يدوِّن الآية وما يتعلق بها من أحاديث من السنَّة عبر سلسلة من الرواة[3].

التفسير بالرَّأي، وقد ابتدأ، كما يقال، مع المعتزلة، وهو يفترض استعمال العقل في استخراج المعاني والدلالات للآيات القرآنية. ولهذا، فإنّ المعتزلة، وانسجاماً مع نظريتهم في الوحدة المطلقة ـ التنزيه ـ لله تعالى من معاني التشبيه، فسَّروا مجازيّاً بعض الآيات التي يبدو معناها الظاهر متضمِّناً لمظاهر تجسيدية (كالإبصار، واليد: يد الله فوق أيديهم، لا تدركه الأبصار)[4]. . وقد سمَّى العلامة الطباطبائي هذه المنهجية بأنّها «تطبيق لا تفسير»، إضافة إلى قوله: إنَّهم يفسرون القرآن وينطقون آياته ولا يجعلون الآيات تتكلم بنفسها[5]. تفسير الزمخشري: الكشافّ، وتفسير الرازي: مفاتيح الغيب، مثلان لهذا النوع من التفسير[6].

الزمخشري (ت. 1144م) ينتمي إلى فرقة المعتزلة التي عرفت باعتمادها على الرأي في تناولها للقضايا العقديّة والفقهية والكلامية،

---

(1) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الفكر، 1966.
(2) **الإتقان**، ج2، ص183.
(3) المصدر نفسه. ص190.
(4) انظر: الآيتين 220 ـ 23، من سورة 75/ القيامة.
(5) **الميزان**، ج1، ص4، **والقرآن في الإسلام**، ص49 ـ 50.
(6) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1966.

وكان لغوياً. هذان المظهران وظفهما في تفسيره، أو تحليله للآيات القرآنية، لهذا فهو لم يعزْ اهتماماً كبيراً للروايات والأحاديث ودقة أسانيدها[1]. قد اتُّهم الزمخشري بالبدعة وعدم الإخلاص للسنّة[2].

الرازي، من جهته، جمع أكبر كمية ممكنة من الأحاديث، والقواعد والمعاني اللغوية، وعلم الكلام، والفلسفة، والأدب الصوفي، عند تناوله للآيات الخلافية. فهو يناقش ويدافع ويؤيد ويعترض متنقلاً بين كافة هذه الحقول المعرفية. وهو، بوصفه متكلِّماً، يستعمل المقدّمات المنطقية والقواعد الفلسفية في الدفاع عن النبوة والوحي. ولهذا، فقد انتُقد لانحرافه عن سياق الآيات المفسَّرة[3].

أمَّا المنهجية الشيعية التقليدية في التفسير فلم تختلف كثيراً عن التفاسير الأخرى عند أهل السنة، سوى أنّ الشيعة اعتمدوا في تفسيرهم على الروايات المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع)[4].

المفسرون الأوائل من الشيعة كانوا من الأئمّة (ع)، وبخاصَّة الإمام الصادق (ع) (ت765م). وبعضهم ينسب للإمام الصادق (ع) تفسيراً صوفيّاً[5].

هناك تفاسير شيعية أخرى كتفسير الكوفي[6]، والقمي[7]، تؤيد ما ذهب إليه العلاّمة الطباطبائي، فهذه التفاسير تدوِّن الآية وتفسِّرها بالمأثور

---

(1) الرازي، فخر الدين بن عمر، **التفسير الكبير**، القاهرة: المطبعة البهية، ب.ت.
(2) **الإتقان**، ج2، ص78.
(3) المصدر نفسه. ج 2، ص190.
(4) الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص50.
(5) نويا، بول. **تفسير جعفر الصادق (ع) بيروت**: Melanges De L'universite Saint Joseph (43). 1963.
(6) الكوفيّ، فرات بن إبراهيم. **تفسير فرات الكوفي**، النجف: المطبعة الحيدرية، ب.ت.
(7) القمّي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، **تفسير القمّي**، النجف: مطبعة النجف، 1967.

عن أهل البيت (ع). وهكذا فقد تجنَّب هؤلاء المفسِّرون الاجتهاد واستعمال الرأي، أمَّا المفسِّرون المتأخّرون، كالطوسّي وملاَّ صدراً، فقد استعملوا الاجتهاد والرأي[1].

التفسير الفلسفي الذي باشره ابن سينا (ت 1037م) بإشاراته لآية النور، لم يكن شائعاً ولا كان في نية الفلاسفة الدخول في تفسير للآيات المحكمات بخاصَّة. فالفلاسفة رأوا أنّ هذه المهمة موكلة للفقهاء[2].

أمَّا التفسير الصوفي فإنّه يرتكز على المعنى الباطن للنص القرآني. فقد رأى أهل التَّصوُّف أنّ هناك أربعة مستويات لمعاني الآيات: العبارة، الإشارة، اللطائف والحقائق، فالأولى تختصّ بعامة المسلمين، والثانية تختصّ بأهل التصوّف، والثالثة بالأولياء والرابعة بالأنبياء.

أوَّل هذه التفاسير الصوفية وأقدمها تفسير سهل التستري (ت 896م). يركّز التستري على مقاطع/ آيات منتقاة من القرآن الكريم، ويسترعي الانتباه للعمق والتحذير اللذين تنطوي عليهما الآية. وهذه الطريقة كأنها التأثُّر والتأثير اللذان يمارسهما الشيخ الصوفي على المريد ـ السماع والسلوك[3].

---

(1) الطباطبائي، **في الإسلام**، ص51.

(2) إن منهجية الشيخ الرئيس ابن سينا في التفسير كانت محطة للكثير من النقاشات الفلسفية. انظر لهذا الغرض: وجهة النظر المدافعة عن ابن سينا وطريقته في التفسير، مقالة محمد عبد الحق، **تفسير ابن سينا، للقرآن**، Islamic Quarterly، حيث يدافع عن إخلاص ابن سينا للنصّ القرآنيّ Vol. 32 (No.1) 1988. PP46-56. وانظر أيضاً: حسن عاصي، **التفسير القرآني واللغة الفلسفية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1988، حيث يشير إلى تفسير ابن سينا لآية النور وتشبيهه قوى النفس العاملة برموز الآية (شجرة الزيتون، المشكاة..). ملاّ صدرا يورد هذا النص بكامله في تفسيره لآية النور.

(3) Bowering, Gerard. **The Mustical Vision of Existence in Classical Islam**: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl AL-Tustari, (Berlin N.Y: Walter De Gruyter, 1980, P.135.

التَّفسير الفلسفي/ العرفاني

1 ـ ومع تطوُّر الحياة وتشعّبها وظهور التيَّارات الفلسفية والصوفية والعرفانية برز التفسير الفلسفي، بوصفه منهجيَّة من المنهجيات الوافدة، وقد حاول أصحابه إظهار التوفيق ما بين النص الديني ـ من مصدره الأول ـ والتأويل الإنساني لأنماط التعقل الإنساني، وبخاصَّة ما سمِّي بالحكمة، أو التوفيق ما بين الفلسفة والدين.

ومنهجيَّة التفسي الفلسفي تختلف كثيراً عن المنهجيات الأخرى في التفسير. ابتدأ هذا الاتجاه مع ابن سينا (ت 1037م)، كإشارات للتفسير العرفاني، وتطوَّر مع الشيخ ابن عربي (ت 1240م). آراء هذين المفسِّرَين التي أبدياها والمفاهيم التي وصلا إليها، وبخاصَّة في الوجود «والإنسان الكامل»، والحقيقة المحمدية، كان لها الأثر البالغ على تفسير أخوند صدرا العرفانيّ. والعرفان، كما هو واضح من نصوص الملاَّ صدرا، يعني افتراض أنّ هناك معنىً باطناً للقرآن الكريم. وهذا يفترض أيضاً الغوص في معاني النص ومفاهيمه الأولية، وهو ما يعني، في ما يعنيه، التأويل.

والتأويل، أو العودة بالنص إلى مفاهيمه ومعانيه الأولى، أو الأصول التي انطلق منها من حيث الدلالة والأبعاد والغايات، لا بد من أن ينشغل به أصحاب العقول والإدراكات الذين وصلت عقولهم إلى مستوى الصَّفوة/ العقل المستفاد. هذه المرحلة، يرى الشيخ الغزالي (ت 1111م) أنَّها محصورة في طبقة خواصّ الخواصّ، وفيها يصبح العقل قادراً على المعرفة الشهودية المباشرة من «المبدأ الفعّال» ومن دون وساطة[1]، وهذا برأي صدر الدين الشيرازي لا يتناقض مع النص

(1) انظر: أبا حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار 2**، التي يستند إليها صدر المتألّهين في بعض جوانب تفسيره لآية النور.

الصريح. وهو يقول: «فاعلم أنّ مقتضى الدين والديانة أن لا يؤوِّل المسلم شيئاً من الأعيان التي نطق بها القرآن والحديث، إلاّ بصورها وهيئاتها التي جاءت.. اللهمّ إلاّ أن يكون ممَّن خصَّصه الله بكشف الحقائق والمعاني والأسرار، وإشارات التنزيل وتحقيق التأويل...»[1].

وتمشِّياً مع اعتقاد هذا، فقد ألَّف صدر المتألِّهين العديد من الكتب التي تفترض هذا المعنى العميق والباطن لآيات القرآن الكريم. من هذه الكتب، إضافة إلى تفسيره الذي حقَّقه محمد خواجري مؤخّراً في قم، أسرار الآيات، ومفاتيح الغيب، وشرح أصول الكافي.

ملاَّ صدر الدِّين الشِّيرازي، مجدِّد الفلسفة الإسلامية، كان الأوَّل من بين الكثيرين من أقرانه من الفلاسفة المسلمين، الذين كرَّسوا عدداً من كتبهم للتفسير الذي حاول التَّوفيق ما بين الحكمة والشريعة. هذه المنهجية الجديدة، في تناول النَّصَّين: الفلسفي والدِّيني المقدس، أنتجت نمطاً جديداً من الحكمة، وقد أتيح له أن يحقق نجاحاً، في هذا المجال، لم يتوفر لغيره من الفلاسفة. فعلى يديه نضجت الفلسفة المتعالية، وبخاصَّة عبر نظريّتيه: أسبقيه الوجود على الماهية، والحركة الجوهرية، وأخذ التفسير عنده شكلاً ومنهجاً جديدين لم يعرفهما من قبل، فكان بذلك سبَّاقاً في الحقلين. هذا إضافة إلى مزجه، إلى أبعد الحدود، بين المفاهيم الحكمية والنصوص القرآنية، بحيث لم تعد تميِّز بين ما هو تفسير للدين الإلهي الأصيل، وبين ما هو فلسفي شامل في الكون والحياة والإنسان.

فالإنسان الكامل والعارف والمتألِّه هو الفيلسوف الحكيم المتعالي والموجود والجوهر. فلا النَّص أصبح بمعزل عن النفس العاقلة، ولا النفس العاقلة أصبحت خالية من النص المفطور الإنساني الأول. فالخَلق

---

(1) تفسير آية الكرسي، ص166.

والخليقة، والعقل والمعقول، والصورة والموجود، ثنائيَّات تعانقت وحضرت في الذهن والواقع، فأصبحت كيفاً بلا آلات حسية، فضاع الحسي المتغير والمتبدِّل والفاسد، وبقي المعقول الجوهري والنفسي الأبدي.

منهجيَّة صدر المتألِّهين في التَّفسير

منذ البداية لا يمكننا فصل تفسير صدر المتألِّهين عن التفسير الشيعي، من حيث ركونه إلى سنَّة أهل البيت (ع). فهو، إضافة إلى القرآن والسنَّة النَّبويَّة الشريفة المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع)، يستند إلى تفاسير العارفين وآراء الفلاسفة في النفس والوجود، ويناقشها، ويهفت ما ثبت ضعفه، ويثبت ما حسن شأنه. ولقد كان شيخ الإشراق السهرورديّ حاضراً في آرائه، وبخاصَّة في تفسيره لآية النور، على الرغم من مخالفته له في بعض جوانب فلسفته بما يتعلق بأسبقية الوجود.

كما أشرنا، فإنّ تفسير ملاَّ صدرا الفلسفي ينتمي إلى التفسير الشيعي الذي يفترض معنى باطنيّاً للنصر القرآني، وهو لذلك يستند إلى سنَّة أهل البيت (ع)، بالإضافة إلى المقولات الفلسفية والعرفانية. فالجانب العرفاني هو الصيغة الغالبة على تفسيره بشكل عام، وعلى باقي كتبه التي تتناول عمق هذه الموضوعات التأويلية[1]. ولهذا أيضاً دلالة كبرى على عدم تناول ملاَّ صدرا للآيات المحكمات، تاركاً ذلك لأصحاب التفسير «القشري»، كما يسمِّيه، الذين يهتمُّون بشرح ظاهر النصوص، بينما أهل العرفان يهتمون بالجانب الباطنيّ للنص. ملاَّ صدرا لا يترك القارئ في حيرة في أمره، فهو يوضح هذا الأمر في بداية تفسيره:

---

(1) **أسرار الآيات**، تحقيق محمد خواجري، (قم: انتشارات بيدار، 402هـ.ق)، **مفاتيح الغيب**، طبعة حجرية.

«اعلموا، أيُّها المعتنون بفهم معاني الكتاب، هداكم الله طريق الصواب، إن هاهنا أبحاثاً لفظية، بعضها متعلِّق بنقوش الحروف وهيئاتها الكتبية وصور الألفاظ وصفاتها السمعية... وبعضها متعلِّق بمعرفة أوائل مفهومات اللغات المفردة والمركّبة... وهذه كلها دون المقصد الأقصى والمنزل الأسنى... فاعلموا أنّ الكلام مشتمل على عبارة وإشارة كما أن الإنسان متألِّف الوجود من غيب وشهادة، فالعبارة لأهل الرعاية والإشارة لأهل العناية، فالعبارة كالميت المستتر في طيّ الأكفان، والإشارة كاللطيفة الذاكرة العارفة التي هي حقيقة الإنسان، والعبارة من عالم الشهادة والإشارة من عالم الغيب. والشهادة ظلُّ الغيب كما أنّ تشخّص الإنسان ظلُّ حقيقته»[1].

ملاَّ صدرا لا يشغل نفسه بالعبارة إنّما بالإشارة، ويبتعد عن الحروف ويذهب إلى أعماق المعاني. في ما يتعلَّق بالاسم، عند تفسيره للسورة الأولى (الفاتحة)، يقول: «اسم الاسم موضوع في اللغة للفظٍ دالٍّ على معنى مستقل، لأنّه مشتق من السمة وهو العلامة، فكأنّه كان منقولاً لغوياً، نقل من مطلق العلامة للشيء إلى علامة خاصة، وهو اللفظ الدال عليه بالاستقلال. ولما كان نظر العرفاء إلى أصل كل شيء وملاك أمره من غير احتجابهم بالخصوصيات ومواد الأوضاع، كان الاسم عندهم أعمّ وأشمل من أن يكون لفظاً مسموعاً أو صورة معلومة أو عيناً موجوداً»[2].

وبما أنّ القرآن الكريم يحتوي كافة علوم الأوائل والتابعين، فإنّ الله تعالى جمع في هذا الكتاب حال الأنبياء (ع) وأحوال الأولياء والسالكين. لهذا فإنّ السر في نزول القرآن هو هداية العباد السالكين

---

(1) **تفسير القرآن الكريم**، ج 1، ص28 و31.

(2) **التفسير**، ج 1، ص32 ـ 33.

بالسموّ نحو الكمال والعرفان، وأفضل الطرق هو معرفة التأويل، لأنّ فيها كمال كلمة معرفة الله العليا[1]. هذا بسبب العلاقة الخاصة بين الأولياء والبيان القرآنيّ، ولا يصدق هذا على الذين يعتقدون بالكلام الظاهر، فهؤلاء يهتمون بالقشور، بينما نور الله يضيء صدور أوليائه المخلصين وعقولهم. «والقرآن نور من أنوار الله والحبل المتين»، وبه هداية السالكين لمن أراد الارتقاء من هذا «العالم الدنيويّ» إلى «عالم اليقين». وأصدق مثال على تفسير ملاّ صدرا العرفاني هو تفسيره للآيات (2: 35 ـ 38)؛ حيث يتناول هبوط آدم وتعليمه الأسماء.

يؤوِّل ملاَّ صدرا هذه الآيات بالحديث عن الخلق وغاية إيجاد النفس ووظيفتها في هذا العالم والطريق الذي يلي في عملية الصُّعود، فيذكر أربعة مقامات تمرّن النفس بها، وهي مرسومة لحركتها في هذه الدنيا لنيل الفيض الإلٰهيّ.

الأوَّل: مقام أخذ الميثاق من آدم وذرّيّته وتعليمهم الأسماء.

الثَّاني: مقام سجود الملائكة، المسجودية، في جنة الأرواح عالم القدسية حيث يوحِّد كافة صور أسماء الله تعالى.

الثَّالث: مقام التعلُّق، تعلُّق الرُّوح بالبدن في عالم السماء الذي يأتي بعد عالم الأسماء.

الرَّابع: مقام الهبوط، هبوط النَّفس إلى العالم الأرضيّ، وتعلُّق النفس بالبدن المركَّب والثقيل. هذا العالم رُكِّب من أضداد تولّد العداوة والفسَاد.

مهمَّة النفس، في هذا الحال، تحرير ذاتها من هذه العلائق لتعود

---

(1) انظر: **أسرار الآيات** وما بعدها، حيث يعرض ملاّ صدرا رؤية أهل العرفان لأسرار آي القرآن.

إلى طبيعتها الأولى[1]. ذلك ما تتوق إليه النفس، وهذا ما أُمرت به قبل هبوطها: معرفة الأسماء قبل أن تهبط إلى هذا العالم. وفي هذا العالم عليها التقاط تجلِّيات حقائق هذه الأسماء ومعرفة كلام الله تعالى. تظهر تجليّاتها ـ للأسماء في عالم الموجودات ـ بوقوع الأمر والنور الإلهيِّين. ومن خلال القرآن، الذي هو التجلِّي الواضح، يمكن معرفة الأسماء وإشاراتها.

وهذا يتم بالذَّهاب إلى أبعدَ ممَّا يُظهرهُ هذا العالم المحسوس للحواس الفانية، وإشاراته التي تظهر ما وراء الحروف والكلمات، وليس من خلال العقول ولا الحواسّ، إنّما من خلال الوجدان والحدس تصل النفس إلى كمالها وقدسيّتها. عندها فقط يستحق هذا الخليفة ـ الإنسان ـ الثقة التي أكرمه الله بها.

ومنهجيَّة ملاَّ صدرا التعليمية هذه لا ترتكز على الحياة اليومية العملية، بل تتعامل، وبمقدار كبير، مع العالم المخلوق وحقيقة المعاد. بناءً عليه، فإنّه ينغمس في تبيان الحقيقة الباطنة التي تتجاوز حقيقة معتقدات الإنسان العاديّ. ذلك أنّ العامّة ترى خيالات الموجودات الحقيقة وظلالها؛ لهذا فإنّ الأنفس يجب أن لا تتعلَّق بما تعقله من طريق الحواس. المشاهدة الوجدانية التي تأتي عبر النور الإلهي، والتي تضيء قلب الإنسان المؤمن، بها يجب أن تتعلق أرواحنا حيث تعود لأصلها وتجد ملاذها النهائي[2].

---

(1) التفسير، ج 3، ص81 وما بعدها.

(2) كما يتضح من تفسيره لبعض الآيات التي تتعلق بوجود النفس وهبوطها، فإنّ الملاّ صدرا يشخص كافة الشواهد والأدلة: السنة النبوية، وأنباذو قليس، وأفلاطون، وأرسطو، والأفلاطونية المحدثة، وابن سينا، والسهرورديّ، ابن عربيّ، والقونوي، وذي النون المصريّ، راجع تفسيره للآيات التي سبق ذكرها.

2 ـ ولعلَّ أصدق مثال على منهجية ملاَّ صدرا في التفسير والتأويل هو تناوله لآية النور؛ حيث يضع كافة عناصر فلسفته ومعارفه اللغوية الشفافة، الفلسفية، الكلامية، ومعرفته في العلوم الطبيعة، والجغرافيا والأقاليم، والتصوف وما بعد الطبيعة، بأسلوب متميِّز عارضاً فلسفته ومقولاتها الرئيسية في الوجود وتشكيكه ووحدته، والوجود الربّاني النوراني. وتظهر الأرسطية، وبخاصَّة في ما يتعلق بعلم النفس، والعرفانية المتأثّرة بابن عربي، يدلّ هذا على غزارة علم ملاَّ صدرا ومعرفته بعلوم القدماء ومعاصريه أيضاً، علومالدين والمعارف العقلية.

يقسِّم ملاّ صدرا تفسيره لآية النُّور إلى مقدِّمة وستَّة فصول وخاتمة. في المقدِّمة يتحدَّث عن التعريفات المتعدِّدة للنور: آراء العامة، آراء المحجوبين، ورأي أهل الإشراق وكبار الصوفية.

ملاَّ صدرا يصرف النظر عن رأي أصحاب التفسير الظاهري اللغوي، الذي يعتقد أنّ النور عرض حادث: كنور الشمس وغيره، وغيره من الآراء التي تتعامل مع الكلمة من ناحية المحسوسات والأجسام؛ وهو يعطي مثالاً على ذلك تفسير الزمخشري الذي يقول: إنّ «الله مثل نور». بالنِّسبة لملاَّ صدرا ليس هناك من مكان لكلمة أنّ «الله مثل نور»؛ هو النور، النور الحقيقي، ونور الأنوار، كما يقول أهل الإشراق[1]. وهذا التعريف الإشراقي ابتدأ مع الغزالي في تناوله للآية نفسها في كتابه مشكاة الأنوار؛ ذلك أنّ الله تعالى هو النور بذاته والذي يجعل الأشياء تُرى. ملاّ صدرا، كأهل الإشراق، يقسم النُّور إلى أربع كيفيات: النور الغنيّ بذاته، المجرّد والمحض. وهذا النور هو المسبب لباقي الأنوار العرضية التي تصبّ على الأجسام.

---

(1) في ما يتعلق بهذه المدرسة وفلاسفتها انظر S.H. Nasr, **Three Muslim, Sages** (Cambridge (Maa): Harvard University Press, 1964) PP.52 ff.

كبار أهل التَّصوُّف مع أنّهم يوافقونه على أنّ النور حقيقة بسيطة، إلا أنّهم يرون ذلك جوهراً، وحجتهم هذه مستندة إلى حديث منقول عن الصحابيّ ابن مسعود يساوي نور السماوات والأرض بالنّور الذي يضيء في قلب المؤمن. ملاّ صدرا لا يوافق على هذا التفسير، وجميع الاستعارات والاستعمالات لا تقنعه سوى أنّ الله هو «النور»؛ فحقيقة الوجود وحقيقة النور واحدة. والحقيقة تعتمد على هذا النور وتشكّكها (مراتبها ودرجاتها). الموجودات التي نراها متغيرة وليست حقيقة. والمعنى الباطنيّ أنّ هذه الأجسام هي ظلال وتشخصات لصور محددة. وهنا يتفق مع رأي أفلاطون بالنسبة لنظرية «المثل»، والتي تقول بالوجود الأوليّ للصور الثابتة وغير الفاسدة[1].

في الفصل الأول يشرح ملاّ صدرا نسبة الضوء للسماوات والأرض؛ وجود أي شيء هو بنسبة تجلّيه من ناحية الماهية والذات. الله تعالى أنشأ الأنوار بذاته المنوّرة، هذا معنى الإنشاء البسيط، وهناك مقابلة بين ذات أيّ موجود وذات الصانع. في هذا الفصل يعرض ملاّ صدرا لنظريته في أسبقية الوجود على الماهية، حيث يرى أن الماهية إنشاء عقلي وليس لها وجود حقيقي سوى في الذهن.

في الفصل الثاني يتابع ملاّ صدرا تأويله بالتركيز على الرموز الآتية: «المشكاة»، و«المصباح»، و«الزجاجة». يقارب هذه الرموز بالتأكيد على أهمية «الشهود»، و«الحقيقة المحمدية»، و«الأسماء الإلهية». فالنور هو الوجود الذي أضاء وأحاط «بالإنسان الكامل»، محمد (ص). والشهود لا يكون إلاّ عبر الحقيقة المحمدية والضوء المحمديّ، وفي هذا التأويل مصداق لما ذهب إليه المفسّرون الشيعة، من أنّ المقصود بالمصباح

(1) انظر: أفلاطون، طيماوس 52 أ. Plato, Timaeus, 5 2a. (New York: Penguin Books, (rep. 1971), P.11.

والزجاجة والكوكب الدريّ، حقيقة آل محمد (ص) وسنّتهم، ثاني الثقلين. التوحيد المطلق لا يمكن الإحاطة به وفهمه، لا من خلال الكلمات (التعبير) ولا من خلال التجربة، يُعرف الله فقط من خلال أسمائه وتجلّياتها. لكل اسم ـ من أسمائه تعالى ـ مظهران: الأوَّل وجود محض والثاني انعكاس وجوديّ للأول؛ فإذا كان المصباح هو النور الحقيقي المحض ـ اسم الجلالة، فالحامل لهذا النور الاسم المحيط والكامل والذي يتمثل بالنبي (ص).

في هذه الحال، يصبح النُّور مساوياً للوجود، وحامله مساوياً للماهيَّة. بناء عليه، يصبح المصباح الرمز المشترك لـ «الله» و«النبيّ». والفرق بين الاثنين في العلاقة كالفرق بين السيِّد والعبد في العلاقة، والنبيّ يتلقَّى النور الربَّاني كالمرآة التي تعكس ضوءها على الأمَّة. وهذه حقيقة الشفاعة المحمدية؛ مع هذا، فإن ملاَّ صدرا يحذّر العرفاء من الخلط بين الوجود العرضي والله.

وفي هذا السِّياق بالذَّات، يحضر ملاَّ صدرا جميع المفردات والأسماء! الرحمن، وعالم والملكوت، والقلم، والملاك جبرائيل، وعالم البرزخ، والأعراف، والجنة والنار، والعقل المستفاد، والعقل بالفعل، والأجسام المفارقة والفاسدة، والعرش، والملك، والمعاد... الخ.

وعند تفسيره لـ «شجرة مباركة زيتونة»، يستبعد ملاَّ صدرا أن تكون هذه الشجرة من هذا العالم، لا من الشَّرق ولا الغرب؛ فلهذه الشجرة أبعاد فيزيقية وما بَعد فيزيقية، وهي مجموع عالم الأجسام. وهنا يتعمَّق ملاّ صدرا في تأويله حتى النهاية، فيستعمل كل ما لديه من علم طبيعي، وبخاصَّة علم التشريح، فيتحدث عن القلب وموقعه من جسم الإنسان وتركيبه وأهميته. ومن ثم ينتقل إلى النفس الإنسانية والنفس الحيوانية والعقول.

بعد هذا، يضع ملا صدرا آراء ابن سينا، في «إشاراته»، حول الموضوع نفسه، فيوردها كما هي: «وأما التأويل الآخر فهو الذي أفاده الشيخ أبو علي بن سينا وأوضحه شارح إشاراته (يقصد العلاّمة الطوسيّ) وموضح تنبيهاته (قده)، منزلاً على مراتب النفس الناطقة في ارتقائها إلى عالم الربوبية.. فكانت المشكاة العقل الهيولانيّ لكونها مظلمة بالذات.. و«الشجرة الزيتونة» هي القوّة الفكرية، ولا فكر لأنّها قابلة للنور بذاتها، وكونها لا شرقية ولا غربية لكون الفكر يجري في المعاني الكلية والمفهومات الذهنية، والقضايا المعقولة ليست من غرب الموجودات الحسيّة الهيولانية، ولا من شرق العقول الفعالة القائمة بأنفسها[1].

و«الزيت» هو الحدس، و«نور على نور» هو العقل المستفاد، فإنّ الصُّور المعقولة «نور»، والنفس القابلة لها «نور آخر». و«المصباح» «العقل بالفعل» لأنّه منير بذاته، و«النار» هي «العقل الفعال لأن المصباح يشتعل منها».

وفي «كشف إشراقيّ» يؤوِّل ملاَّ صدرا كافة الرموز الواردة في الآية بالقول: «ويمكن حمل «الشرق» و«الغرب» على الوجوب والإمكان، فإنّ ذات الباري سبحانه مطلَع أنوار الوجودات، وعالم الإمكان مَغيب تلك الأنوار، وفيه أفول كواكب الحقائق الاسمائية، فحينئذٍ ينبغي أن يراد بـ«المشكاة» الطبيعة الكلية السارية المختلفة في الأجسام، و«الزجاجة» النفس الكلية المشفّة في ذاتها القابلة للنور العقليّ أتمّ قبول، و«الشجرة الزيتونة» هي القدرة الإلهية المتشعبّة إلى فنون إيجادات الحقائق المختلفة

---

(1) التفسير، ج 4، ص380، شرح الإشارات والتنبيهات، الإشارة السادسة من النمط الثالث.

حسب اقتضاء الأسماء الحسنى، وصور علم الله المتقدمة على مظاهرها المختلفة وموجوداتها المفصّلة...»[1].

وفي هذا التأويل/الفلسفيّ الرائع نجد مصداقاً للفيلسوف الإلهيّ صاحب الحكمة المتعالية. فلم تغب عن ذهن ملاّ صدرا كافة المعارف المتنوعة إلاّ وصبّها في تفسيره هذا موصلاً العرفان والفلسفة، الحكمة والشريعة، التصور والتصديق، الفيض والإشراق، والعقول الأرسطية المشائية. وبهذا يصحّ أن يسمَّى صدر المتألهين مؤرّخ الفكر الفلسفيّ والحكميّ العامّ. ذلك أنه تميَّز بقدرته الفائقة على التعليم وعلى إنتاج نظام فلسفي شامل، تجاوز فيه أقرانَه من الفلاسفة والعرفاء ممَّن تقدم ومن تأخر. فالبحث في طبيعة الأشياء وأصولها لم يجعله دنيوياً، ولا البحث في التأويل والتفسير جعله حروفيّاً. فهو قد فاق كانط في نقده للعقل الخالص، كما أنّه تجاوز النظريات الحديثة في الهرمنيوطيقا التي أخذت شكلها العميق مع غادامر في «الحقيقة والطريقة»[2].

(1) التفسير، ج 4، ص381.

(2) Gadmer, Hans-Georg. **truth and Method** trans. joel weins heimer and Donald G. Ma shall, (Continuum-New York: The continuum publishnig company. 1944).

دور العقل وموقعه
دراسة مقارنة في أربعة تفاسير للقرآن الكريم معاصرة

علي رضا عقيلي

إذا ما رمنا تحديد عدد من المكوّنات الأساسيَّة التي تنتظم فيها تفاسير القرن الرابع عشر الهجري، فيتحتّم علينا أن نبحث عنها في الموقع الركين الذي حظي به عنصرا العقل والعلم، وفي ما كان لهما من دور في حركة تفسير القرآن.

قيمة العقل وتأثيره في فهم الكلام الإلهي، وإدراك النُّصوص الدِّينية وتفسيرها، هو موضوع له خلفيّته العريقة من خلال تناوله في الأروقة العلميَّة وحضوره في البحوث الكلاميَّة والفقهية، كما يشهد على ذلك تاريخ الفكر الدِّيني، بما حفل به من نزعات تجنح صوب الإفراط تارة والتفريط أخرى، وإنْ لم نَعدم أحكاماً معتدلة على هذا الصعيد. وإنَّ الجنوح إلى العقل والاهتمام به، والاعتماد عليه، كما التزام جانب الحيطة والدقة في استعماله، كلاهما ممارستان كان لهما وما يزال، دليلهما من القرآن والرِّوايات.

والموقف يحسمه الدَّارسون عمليّاً، فتارة يميل هؤلاء إلى التّمركز العقلي، والنَّزعة العقلانيَّة أكثر فيقلّ جانب الاحتياط، فيُحمِّلون العقل فوق ما يطيق، وتارة ينزلقون إلى فجاج الاحتياط فتضيق عليهم جرأتهم،

ويفقدون روح الإقدام كلّياً، ويسقطون في هوّة التَّقليد تماماً.

على أنَّ بين الاثنين نمطاً وسطاً اختط في مساره خطَّ الاعتدال بين التعقُّل والتعبّد، وسلك سبيلاً في التدبّر والتفسير جَهِد فيه للمحافظة على حرمة الاثنين، بحيث أعطى لكلّ منهما حقه. فمن جهة، نظر هؤلاء إلى عقل الإنسان وفكره بوصفهما معيار الإنسانيَّة الرفيع؛ فالعقل هو محور التَّكليف والثواب والعقاب، ومن جهة أخرى، ذهبوا إلى أنّ الحسابات الظَّنِّية، المعادلات العقلية، عاجزة عن إدراك عمق الوحي، واستيعاب جميع أسرار نظام التشريع وحِكَمِه.

وليس بمقدور أحد أن ينكر أنَّ مفرداتٍ مثل العقل، والفكر والشُّعور، والنَّظر، والعلم، والتذكّر، والتدبّر، والتفقّه، وما شابه، هي من مصطلحات القرآن الأساسيَّة، ومن المفاهيم المحورية لآيات القرآن التي استخدمت بهيئات وتراكيب مختلفة. لقد دأب القرآن عبر بياناته ومن خلال إضاءاته الخاصَّة على حثّ النَّاس على التعقّل والتَّفكير، ودفعهم إلى التدبّر دائماً، كما تومئ إلى ذلك النُّصوص الآتية: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]، ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[3]، وكذلك قوله (سبحانه): ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾[4].

وانطلاقاً من زاوية أخرى يُلحظ أنَّ الحدَّ الفاصل بين التعقُّل والظَّن، والمساحة التي تميّز بين الإدراك والعاطفة؛ أو بحسب اللُّغة العلميَّة يُلحَظ أنَّ التمايز ما بين العلم والجهل المركّب ليس واضحاً على الدوام. فما

(1) البقرة/ 73.
(2) البقرة/ 219.
(3) الأنعام/ 65.
(4) ص/ 29.

أكثر الظُّنون والتصوُّرات التي ينظر إليها بوصفها معطيات عقلية، وما أكثر العواطف التي يتمّ التَّعامل معها بوصفها إدراكاً منطقيّاً. ولقد تحوّلت هذه الحالة إلى أرضية انطلقت على أساسها التحذيرات تنبِّه المفسِّرين، وتخوِّف المشتغلين في حقل المعرفة الدِّينية من تحميل آرائهم الشخصيَّة للكتاب الإلهي، واعتماد نظراتهم الخاصَّة بدلاً من العقل السليم، وتحذّرهم من أن يُلبسوا التصوّرات والظُّنون دثار العلم واليقين، وأن ينزلوا بالكلام الإلهي إلى مستوى الإدراكات البشريَّة غير الصحيحة!.

ولا ريب في أنَّ هذه الهواجس في محلها، وهي تعبّر عن قلق مشروع، فالاعتماد عليها ربَّما يؤدِّي إلى الانحراف العقيدي والعملي، وأحياناً إلى التحريف المعنوي لرسالة الوحي. بيد أنَّ وجود هذه المخاوف وضروب القلق لا يمكن أن يتحوّل إلى سبب للإجهاز على أصالة العقل الذي يُعَدّ بدوره قاعدة المعرفة، وأساس الإيمان، ومناط التكليف.

ما نرمي إليه عبر هذا البحث، هو أن ندرس طبيعة الموقف الذي واجه به مفسِّرو القرن الأخير مقولة العقل، وموقعه في تفسير القرآن، والمدى الذي بلغه على هذا الصعيد. لكن لما كانت تغطية جميع التفاسير التي ظهرت في هذا القرن عمليَّة تقع خارج نطاق هذه الدِّراسة، فقد اكتفينا بإطلالة بحثية على أربعة تفاسير هي «الميزان» و «المنار» و«الفرقان» و«في ظلال القرآن»؛ حيث يعكس كلُّ واحد منها اتجاهاً فكرياً خاصاً.

(1)
العقل في تفسير «الميزان»

لما كان الوزن العلمي الذي تحظى به شخصيَّة المفسّر، وخلفيته الفكرية عاملين يتركان تأثيراً لا يستراب به في صوغ مساره التفسيري

وتحديده، فإن إيحاءات هذا المنطق تملي على مؤلف «الميزان» العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي أن يجنح إلى ضرب من الإفراط في استخدام العقل، وتوظيف المعطيات العقلية والفلسفيَّة في تفسيره، بحكم ما يحظى به من معرفة فلسفيَّة عميقة. بيد أنَّ رؤيته الواقعيَّة حصّنته من هذا الجنوح الإفراطي وتحوّلت إلى مانع يحول دون ذلك.

فمع أنَّ الطباطبائي (ت: 1403 هـ) يعتقد: «**حقاً، إنَّه لظلم عظيم أن يفرّق بين الدِّين الإلهي وبين الفلسفة الإلهيَّة... فهل الأنبياء إلاَّ رجال يهدون المجتمع البشري بإذن الله، إلى الحياة الفضلى والسَّعادة الحقيقية؟ وهل السَّعادة البشريَّة الحقيقية إلاَّ أن ينال الإنسان حقائق المعارف، باستعمال ما منحه اللَّه من جهاز معرفي إدراكي لفهمها وإدراكها؟... وهل للإنسان مناص من تحصيل هذه المعارف إلاَّ عن طريق الاستدلال واللُّجوء إلى إقامة البرهان؟**»

إذا كان الأمر كذلك، فكيف يسوّغ للأنبياء أن يدعوا النَّاس إلى السمع والقبول بلا بيّنة، وأن يطلبوا منهم السير على غير طريق الاستدلال وإقامة البرهان، مع أن ذلك مخالف لجِبلّتهم ومنافٍ لما جُهّزوا به في أصل خلقتهم وبنية وجودهم!»[(1)].

برغم ذلك كلّه حرص الطباطبائي في ممارسته التفسيرية، على أن يَفصِل تفسير الآيات عن المباحث الفلسفيَّة والاصطلاحات الفنِّية، وفرضيَّاته العلميَّة المسبقة، وسعى إلى أن لا يدمج بين الاثنين في إطار بنية واحدة، بل استخدم المعايير الضَّرورية في التفسير، حتَّى اذا ما أحسّ بلزوم طرح نقطة فلسفيَّة، أو اجتماعية، أو سياسية، وما إلى ذلك، تراه قد خصَّص لها فصلاً مستقلاً عن تفسير الآيات، بحيث ميّز بين البحوث التفسيرية، والبحوث الأجنبية عن التفسير، وفصل بينها.

(1) الطباطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهيَّة، ص 11 ـ 12.

على أنَّ القيمة التي يؤمن بها الطباطبائي للعقل، لا تقوم أدلتها على قواعد فلسفيَّة وبرهانية فحسب، بل لها جذرها في صميم المعارف القرآنية نفسها. يقول في هذا المضمار: «**وهو ذا القرآن أعدل شاهد على ذلك، في ما يدعو إليه المجتمعَ الإنسانيَّ من معارف المبدأ والمعاد، وكلِّيات المعارف الإلهيَّة، فهو لايقبل عنهم إلاَّ عن دليل وحجة، ولا يذمّ إلاَّ الجهل والتقليد**»[1].

يكتب أيضاً في ظلال الآية: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[2] ما نصه: «**ولم يعيّن [سبحانه] في الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيّم الذي يندب اليه، إلاَّ أنَّه أحال فيه إلى ما يعرفه النَّاس بحسب عقولهم الفطريَّة، وإدراكهم المركوز في نفوسهم. وإنّك لو تتبعت الكتاب الإلهي ثم تدبّرت آياته، وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمئة آية تتضمَّن دعوة النَّاس إلى التفكّر، أو التذكّر أو التعقّل... ولم يأمر اللَّه تعالى عباده في كتابه، ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشيء ممَّا هو من عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء، وهم لا يشعرون**»[3].

التحرُّر العقلي والتعبُّد المبدئي

برغم كلِّ هذه القيمة التي يهبها الطباطبائي للعقل نراه لا يبتعد قطُّ عن التعبُّد المبدئي، والالتزام بأصول الشَّريعة وفروعها، ولم يَحِدْ عن ذلك أبداً بدعوى الميل العقلي، بل ما برح يؤمن بتوافق العقل السليم وانسجامه مع الشَّريعة. وهذا المعنى صرّح به «الميزان» ودلّ عليه بوضوح فى قوله: «**مع أنَّ الكتاب والسنّة هما الدَّاعيان إلى التوسع، في**

(1) المصدر نفسه، ص 12.

(2) الإسراء/ 9.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، طهران، دار الكتب الإسلاميَّة، ج5، ص 254.

استعمال الطُّرق العقلية الصحيحة. . . [لكنهما] ينهيان عن اتِّباع ما يخالفهما مخالفة صريحة قطعية؛ لأنّ الكتاب والسنّة القطعية، من مصاديق ما دل صريح العقل على كونهما من الحق والصدق، ومن المحال أن يبرهن العقل ثانياً على بطلان ما برهن على حقيقته أوّلاً»[1].

تمايز منطق العقل عن منطق العاطفة

تتمثَّل إحدى المزالق المهمَّة للعقلانيَّة بعدم تمييز حكم العقل السليم والمنطق التعقُّلي عن الميول النَّفسية والمنطق العاطفي. ومردُّ ذلك إلى أنَّ هناك نداءً من الدَّاخل يحثّ الإنسان على الحركة والعمل في الحالتين، فيعمد الإنسان بوحي من هذا النداء إلى الحكم على شيء بأنَّه حَسَن نافع، أو أنَّه قبيح وسيِّىء. لكن الحقيقة أنَّ منبثق هذه النداءات والأحكام التي تتلوها ليس واحداً في داخل الإنسان، بل ترجع إلى أكثر من منطلق؛ إذ هي تصدر عن العقل تارة وتنبثق عنه، في حين إنها تنبثق من القلب، والهوى، والعاطفة تارةً أخرى.

يتحدَّث «الميزان» صراحة عن منطقين «**منطق التعقُّل ومنطق الإحساس**»، ويدعو صراحة إلى ضرورة التمييز والفصل بينهما: «**أما منطق الإحساس فهو يدعو إلى النَّفع الدنيوي ويحثّ عليه، فإذا قارن الفعلَ نفعٌ، وأحسّ به الإنسان، فالإحساس متوقد شديد التوقان في بعثه وتحريكه، وإذا لم يحسّ الإنسان بالنَّفع، فهو هامد. وأمَّا منطق التعقُّل، فإنَّما يبعث إلى اتِّباع الحق، ويرى أنَّه أحسن ما ينتفع به الإنسان، أحسّ مع الفعل بنفع مادِّي أو لم يحسّ»**[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص 258.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 112.

تميّز حكم العقل عن الرأي الشخصي

من المحاذير الأساسيَّة الأخرى التي تبعث على قلق الباحثين في القرآن هو خلط التفسير، بالرأي والنَّظر الشخصي، حتى وردت روايات عدَّة تحذّر من هذا الخلط، وممّا ينتهي إليه، كما عن النبي(ص): **«أكثر ما أخاف على أمتي من بعدي رجل يُناول القرآن يضعه على غير مواضعه»**[1].

عندما يجري الحديث عن التفسير العقلي، أو ينظر إلى العقل بوصفه حكَماً في فهم الكلام الإلهي، فعندئذ تبرز المخاوف من أن تنجرّ هذه الظَّاهرة إلى قلب معنى القرآن، وتفضي إلى أن يفسِّر كلّ إنسان الكلامَ الإلهي، بحسب ميزان عقله وإدراكه الخاص، بحيث يؤدِّي فعل قصار النَّظر إلى تحريف القرآن ومن ثم السقوط في هوة التفسير بالرأي المنهي عنه.

بعد أن يأتي تفسير «الميزان» على هذا الصنف من الرِّوايات المحذِّرة، ينعطف إلى بيان الحقيقة التي تفيد بأنّ الاحتراز عن التورّط في التفسير بالرأي المنهيّ عنه، لايستلزم الاستغراق في النـزعة الحديثية والاقتصار في التفسير على الحديث وحده، إذ يكتب: **«قوله صلى اللَّه على وآله: (من فسّر القرآن برأيه) الرأي هو الاعتقاد عن اجتهاد، وربما أطلق على القول عن الهوى والاستحسان، وكيفما كان لما ورد قوله: «برأيه» مع الإضافة إلى الضمير عُلم منه أن ليس المراد به، النَّهي عن الاجتهاد المطلق في تفسير القرآن، حتّى يكون بالملازمة أمراً بالاتباع والاقتصار على ما ورد من الرِّوايات في تفسير الآيات عن النبي وأهل بيته صلى اللَّه عليه وعليهم، على ما يراه أهل الحديث. على أنَّه ينافي الآيات**

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص 75.

الكثيرة الدالة على كون القرآن عربياً مبيناً، والآمرة بالتدبّر فيه. وكذا ينافي الرِّوايات الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى القرآن وعرض الأخبار عليه»[1].

التوازن في توظيف العقل والحديث

يعرض «الميزان» إلى البحث عن إمكان بلوغ الإنسان للمعارف القرآنية، وأنَّ مفاهيم القرآن ليست ممَّا لا يناله الفكر البشري، حيث يعقد لذلك بحثاً روائياً للتدليل على المطلوب. ففي مقابلِ من يحتجّ بالأحاديث الناهية عن التَّعاطي العقلي مع القرآن، يحتجّ الطباطبائي بالأحاديث التي تدعو إلى التدبّر وتحثّ عليه، ثم يصير إلى مركّب نظري يجمع فيه بين الاثنين يشهد على التوازن في الاستفادة من العقل والحديث معاً، نكتب: **«وبما مرّ من البيان يجمع بين أمثال هذه الأحاديث الدالة على إمكان نيل المعارف القرآنية منه، وعدم احتجابها من العقول، وبين ما ظاهره خلافه، كما في تفسير العياشي عن جابر، قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام): «إن للقرآن بطناً وللبطن ظهراً، إن الآية لتنزل أوَّلها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متّصل ينصرف على وجوه...**[2] **فالذي ندب إليه، تفسيره من طريقه، والذي نهى عنه، تفسيره من غير طريقه، وقد تبيّن أن المتعيّن في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرّب بالآثار المنقولة عن النبي وأهل بيته صلى اللّه عليه وعليهم، وتهيئة ذوق مكتسب منها ثم الورود»**[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص 76.
(2) أنظر محمد بن مسعود [المعروف بالعياشي]، تفسير العياشي، طهران، المكتبة العلميَّة الإسلاميَّة، ج1، ص11.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص 87.

العقل أداة لفهم الوحي وليس بديلاً عنه

في ظلال بحث فلسفي أثاره «صاحب الميزان» حول طبيعة العلاقة بين العقل والوحي، انتهى إلى طرح السُّؤال الآتي: ما دام الإنسان يحظى بالعقل، وعقله يدعوه إلى اتباع الحق في الاعتقاد والعمل، فما حاجته حينئذ إلى بعث الأنبياء؟ أوَلا يستطيع العقل أن يكون بديلاً لوجود الأنبياء ومناهجهم؟

ثم يجيب بما نصُّه: **«العقل الذي يدعو إلى ذلك، إلى اتباع الإنسان للحق في الاعتقاد والعمل وسلوكه طريق الفضيلة والتقوى هو العقل العملي الحاكم بالحسن والقبح، دون العقل النَّظري المدرك لحقائق الأشياء، كما مرّ بيانه سابقاً. والعقل العملي يأخذ مقدّمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادي حاله هي إحساسات القوى الشهويَّة والغضبية، وأمَّا القوَّة الناطقة القدسيَّة فهي بالقوَّة، وقد مرّ أن هَذا الإحساس الفطري يدعو إلى الاختلاف، فهذه التي بالفعل لاتدع الإنسان يخرج من القوَّة إلى الفعل كما هو مشهود من حال الإنسان، فكل قوم أو فرد فقد التربية الصالحة عاد عمَّا قليل إلى التوحش والبربرية، مع وجود العقل فيهم وحكم الفطرة عليهم! فلاغناء عن تأييد إلهي بنبوَّة تؤيد العقل»**[1].

(2)
العقل في تفسير «المنار»

بحكم موقعهما الإصلاحي في حركة الإصلاح الاجتماعي والسِّياسي، وبسبب مواجهتهما لثقافة الغرب أظهر مؤلفا تفسير «المنار» الشيخ محمد عبده [ت: 1323هـ/ 1905م] والسيد رشيد رضا [1865 ـ

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 148.

1935] ميولاً عقلانيَّة وعلميَّة، ومن الطَّبيعي أنَّ النَّزعة العلميَّة تغلب في دراسات المصلحين السنّة، على النَّزعة العقلية في العادة. فمع أنَّ هؤلاء آمنوا بضرورة التعقُّل، وإدراك الدِّين على هذا الأساس، إلاَّ أنَّ الميول السلفية من جهة واتباعهم النَّزعة الحديثية، ومدرسة الأشاعرة من جهة أخرى، أملت بروز انقطاعات أيضاً على خط الإيمان بضرورة العقل.

تعاضد العقل والدين

إنَّ فكر محمد عبده هو الذي أرسى قواعد مشروع تفسير «المنار»، وقد مضى عبده في كتاب «رسالة التوحيد»، يعكس أفكاره في مضمار الفكر والتنظير، كالآتي: «**جاء القرآن فانتهج بالدين منهجاً لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدَّسة... لكن لم يطلب التَّسليم به لمجرَّد أنَّه جاء بحكايته، بل ادعى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين، وكرّ عليها بالحجَّة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين بصحَّة ما ادعاه ودعا اليه... وتآخى العقل والدين لأوَّل مرة في كتاب مقدَّس، على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التَّأويل**»[1].

بالرغم من أنَّ عبده يرى التقليد سبباً للتخلُّف، وبرغم أنَّه قد حرص على الدَّعوة إلى التعقُّل والتفقُّه بوصفهما ضرورة لا مناص منها للمسلمين كافة، إلاَّ أنَّه أشار أيضاً إلى أنَّ النَّاس ليسوا سواسية في العقل

---

(1) عنايت، حميد، جولة في الفكر السِّياسي العربي (بالفارسية)، طهران، منشورات أمير كبير، ص 131؛ وأنظر: الأعمال الكاملة للامام الشيخ محمد عبده، تحقيق د.محمد عمارة، دار الشروق (القاهرة - بيروت)، ط1، 1414 هـ/ 1993، ج3،ص 374-375 (كتاب رسالة التوحيد).

والفهم إزاء معرفة اللّه والحياة الآخرة، بل هي ثلّة تلك التي تبلغ كمال العقل وترتقي إلى ذرى البصيرة[1].

حاجة العقل للإرشاد الإلهي

يؤمن عبده أنَّه لا مناص للبشريَّة ـ بشكل عام ـ من مرشدين إلهيين هم الأنبياء والرسل، يعلّمونهم التوحيد، وما شاء لهم اللّه أن يعلموه من شؤون ذاته، وكمال صفاته، وما يصلح به معاشهم ومعادهم. ورسل اللّه في هذا هم بمنزلة العَلم المنصوب على الطَّريق المسلوك يأخذون بهم نحو الصَّلاح والسَّعادة. لكن مع ذلك كلّه يشير عبده إلى أنَّ هذا الكلام لا يعني أنَّ العقل مرتهن للدِّين بالمطلق، بإهمال دوره في قضايا الدِّين والركون إلى التَّسليم المحض، وإنّما على العقل بعد التَّصديق برسالة النبي، أن يصدّق بجميع ما جاء به، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه، والنفوذ إلى حقيقته.

ولا يقضي عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضع واحد، في آن واحد، فإنَّ ذلك ممَّا تتنزَّه النبوات عن تشريع مثله، فإن جاء ما يوهم ظاهرُه ذلك، وجب على العقل أن يصرفه عن ظاهره لكونه غير مراد جزماً[2].

الإسلام دين العقل والبرهان

لقد اختط محمد رشيد رضا في المنهاج الفكري والرؤية العقلية طريق أستاذه، واقتفى أثره. فقد كتب في تفسير «المنار» تحت عنوان: **«بيان أنَّ الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجَّة، والضمير والوجدان، والحرِّية والاستقلال»** ما نصه:

---

(1) عبده، محمد، رسالة التوحيد، 90-93؛ الآثار الكاملة، ج3، ص 457.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 482- 439 (كتاب رسالة التوحيد).

"قد أتى على البشر حين من الدهر لايعرفون من الدِّين إلاَّ أنَّه تعاليم خارجة عن محيط العقل. . . حتى إذا بعث اللَّه محمداً خاتم النبيين. . . بيّن لهم أن دين اللَّه الإسلام هو دين الفطرة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجَّة، والضمير والوجدان، والحرِّية والاستقلال، وأن لاسيطرة على روح الإنسان، وعقله، وضميره لأحد من خلق الله»[1].

في امتداد هذا النَّص ينبّه رشيد رضا إلى أنك حين تقرأ قاموس «الكتاب المقدَّس»، فلا تجد فيه كلمة «العقل»، ولا ما في معناها من أسماء هذه الغريزة البشريَّة التي فُضِّل الإنسان بها على الأنواع الحيَّة الأخرى، ولا أسماء التَّفكير والتدبّر والنَّظر في العالم التي هي أعظم وظائف العقل، ولا أنَّ الدِّين موجّه اليه، وقائم به وعليه. هذا ما يخرج به الإنسان من العودة إلى سائر الكتب والأديان. أمَّا في القرآن الحكيم، فقد ذُكِر العقل باسمه وأفعاله زهاء خمسين مرة.

لا يختلف عاقلان على الأرض في أنَّ التفكر هو مبدأ ارتقاء البشر، وبقدر جودته يكون تفاضل الأُمم، ولقد كانت التقاليد الدِّينية حظرت حرِّية التفكر واستقلال العقل على البشر في ما مضى، حتى جاء الإسلام فأبطل بكتابه هذا الحظر، وأعتق الإنسانيَّة من هذا الرقّ. وقد تعلّم هذه الحرِّيةَ من المسلمين أممُ الغرب، ثم نكص المسلمون عن مسار الحرِّية والتحرُّر العقلي، فحرَّموها على أنفسهم![2].

بيدَ أن المحزن أن رشيد رضا أعقب كلامه الجميل وحديثه الأخّاذ هذا باتهامات غير صحيحة قذف بها الشِّيعة، في ما هي من بنات أفكاره ومن مخترعات مخيلته. ففي معرض ذمّه التقليد الأعمى، وأنَّه أساس

(1) رشيد رضا، محمد، تفسير المنار، بيروت، دار المعرفة، ج11، ص 244.
(2) المصدر نفسه، ج11، ص 246 فمابعد.

التخلُّف والانحراف، ضرب مثالاً للتقليد الذي لا يستند إلى منطق، فقال: «**وكان أشدّها فساداً للدِّين، الدَّعوة إلى اتباع الأئمَّة المعصومين، الذين لا يُسألون عن الدليل**»[1].

لم ينتبه رشيد رضا إلى أنَّ عصمة الأئمَّة لا تعني قبول كلامهم من غير دليل، أو أن كلام الأئمَّة لا دليل له، بل هي على العكس تماماً. فلا ريب أن مطالب الأئمَّة وبياناتهم وكلامهم وما يُدْلون به يقوم على أساس برهان قاطع، وأن العصمة تشير إلى أنَّه لا مجال لنفوذ الخطأ إلى ما يذكره الائمة من كلام محكم يرتكز إلى الدَّليل ويستند إلى الوحي، أو أنهم عاجزون عن تقديم الأدلَّة اللاَّزمة.

أوَيكون الشِّيعة من مروّجي التقليد الأعمى والإمام محمد الباقر (عليه السلام) خامس أئمَّة الشِّيعة من أهل البيت، يقول: «**إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني عنه من كتاب الله**»![2].

تجنّب التقليد في فهم القرآن

كتب رشيد رضا في ظلال الآية: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[3]، ما نصّه: «**حاصل معنى الآية الكريمة أنَّ تدبّر القرآن وتأمُّل ما يهدي إليه بأسلوبه الذي امتاز به هو طريق الهداية القويم... وفيه أن تدبر القرآن فَرْضٌ على كل مكلّف ليس خاصّاً بنفر يسمُّون المجتهدين يشترط فيهم شروط ما أنزل اللَّه بها من سلطان. وإنَّما الشَّرط الذي لا بدَّ منه ولا غنى عنه، هو معرفة لغة القرآن و مفرداتها وأساليبها**.

(1) المصدر نفسه، ج11، ص 253.
(2) الطباطبائي، الميزان، ج3، ص 87.
(3) النساء/ 82.

وفيه أيضاً وجوب الاستقلال في فهم القرآن؛ لأن التدبّر لايتمّ إلاّ بذلك، ويلزم من ذلك بطلان التقليد. .التقليد منع من الاستدلال والاستدلال واجب، التقليد منع من تدبّر القرآن للاهتداء به وتدبّره واجب»[1].

في الاتجاه نفسه لا ينسى رشيد رضا أن ينبّه، إلى أنَّه لايقصد ببطلان التقليد أنَّ كل مسلم يمكن أن يكون كمالكٍ والشافعي في استنباط الأحكام الاجتهاديَّة في أبواب الفقه كلِّها، وإنَّما يعني أنَّه يجب على كل مسلم أن يتدبّر القرآن ويهتدي به بحسب طاقته، وأنه لا يجوز لمسلم قط أن يهجره[2].

ثَمّ نقطة ينبغي التذكير بها، فمع أنَّ «**المنار**» يقوم في مجموعه على أساس أفكار محمد عبده ورؤاه، ثم اكتسب صيغته الأخيرة من خلال قلم رشيد رضا وعبر تقريره واستنباطه، إلاّ أن هناك اختلافاً في التَّفكير بين الاثنين، له تأثيره في تحليل محتوى التفسير، ونسبة كل جزء الى صاحبه. يظهر هذا الاختلاف بارزاً في النَّزعة السلفية الإفراطية عند رشيد رضا كما نزعاته الحديثية، والوهابية التي تقلل من الأبعاد العقلية والبرهانية وتفضي إلى انزوائها.

وتبعث هذه الميول ولو لاشعورياً إلى الجنوح صوب النَّزعة العلميَّة، والعقلانيَّة التَّجريبيَّة، وتدعو إلى ظهورها في مثل هذه التفاسير وتفضيلها على العقلانيَّة الفلسفيَّة. ثم وبسبب هذه الميول أيضاً، وما يترتَّب عليها تفسّر حالة عدم انسجام رشيد رضا مع معتقدات الشِّيعة، وتشدُّده أكثر من محمد عبده على هذا الصعيد[3].

---

(1) رشيد رضا، تفسير المنار، ج5، ص 295-296.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص 297.

(3) أنظر: خرمشاهي، بهاء الدِّين، التفسير والتفاسير الجديدة (بالفارسية)، طهران، منشورات مؤسسة كيهان، ص 26.

أكثر من ذلك يمكن القول: إن لمحمد عبده خصائص في هذا المجال يمكن إجمالها بمايلي:

1 ـ إيمانه بالمنظومة الاعتزالية، والشِّيعية في إصلاح الفكر الدِّيني، وانحيازه للعقل خاصَّة في مكافحة الخرافات، ومواجهة ضروب الجمود، والظلامية الفكرية.

2 ـ تأسيساً على ما مضى برز عنده المنحى العقلي النقدي، ولم يتأثر بالميول السلفية والوهابية.

3 ـ على أساس المعطيين السابقين، راح محمد عبده يروّج لفكرة فتح باب الاجتهاد وبخاصة في المسائل الاجتماعية.

4 ـ على صعيد مقولة الجبر والاختيار ذهب محمد عبده إلى مبدأ الاختيار، الذي يمكن أن يتحوّل إلى أرضية لقبول المسؤوليَّة الاجتماعية وإيجابها ويفتح الفضاء أمام حركة الإصلاح[1].

معطيات المنهاج العقلي لـ «المنار»

يمكن رصد وملاحظة معطيات المنهاج العقلاني عند محمد عبده في الموارد الآتية:

1 ـ الميل لدراسة الجوانب العمليَّة والتَّطبيقية والاحتراز عن الاستغراق في المباحث النَّظريَّة.

2 ـ العدول عن المعنى الظَّاهر للآية في المواضع التي لا يتسق فيها الظَّاهر مع حكم العقل.

3 ـ الحفاظ على عموم الآية وظهورها وشمولها، وذلك انطلاقاً من أنَّ تخصيص الآية أو تفسيرها بفرد، أو مورد خاص، يؤدِّي إلى تضييق البعد العملي، والتقليل من النتائج الأخلاقيَّة، والمعطيات الاجتماعية للآية.

(1) المصدر نفسه، ص 78.

4 ـ الابتعاد عن البحوث الأدبية المحضة، والإقلال من الاستفادة من الشعر وقواعد الصرف والنَّحو وعدم الإغراق في ذلك.

5 ـ اعتماد البيان الواضح في إيصال المفاهيم التفسيرية، واجتناب التراكيب الصَّعبة، والإغضاء عن طرح الآراء المضطربة التي تبعث على الحيرة.

(3)
العقل فى تفسير «الفرقان»

«الفرقان فى تفسير القرآن» من تأليف د. محمد الصادقي، وهو يقع في عداد تفاسير الشِّيعة التي نهجت أسلوباً خاصاً في التأليف والتفسير. من بين خصائصه أن المدى المفهومي للآيات يمتدّ ليشمل جميع المعاني ويستوعب كافة الاحتمالات المعقولة التي تتسق مع القواعد الأدبية وقوانين البلاغة.

يكتب مؤلف التفسير في ظلال الآية: ﴿كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَـٰمَكُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ﴾[1] ما نصه: «**النهى جمع النهية، وهي العقل الناهي عن القبائح كلها... فلم يقل «أولي العقول» حيث العقل منه مدخول لا يُنهى... وهذه الآيات إنَّما هي «لأُولي النهى» تلك العقول الناضجة الناتجة عن تعقُّلات وتنهيات عن الهوى. فالعقل ما عُبد به الرحمن واكتُسب به الجنان، فالذي في معاوية وكل طاغية هو النكراء والشيطنة، حيث يستخدمه الهوى ويربطه بنفسه فيصبح صاحبه كلّه هوىً دون أية نهى**»[2].

---

(1) طه/ 54.

(2) الصادقي، محمد، الفرقان في تفسير القرآن، جزء (16-17)، ص 124، والجدير بالذكر أن الرقم المزدوج بين القوسين يشير إلى اجزاء القرآن وليس إلى أرقام مجلدات الكتاب، وهو مثبت على الغلاف الخارجي.

العقل الإيماني . . العقل العلمي . . العقل الفلسفي

عندما يصل تفسير «الفرقان» إلى الآية الكريمة: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[1]، حيث تتحدَّث عن طبيعة تعقُّل الآيات الإلهيَّة وإدراكها، وأن ذلك خاص بـ «العالمين»؛ يستثير البحثُ السُّؤالَ الآتي: إذا كانت الأمثال المضروبة في القرآن، إنَّما تُعقل بالعلم فما هو نصيب النَّاس العاديين، ومن يفتقد إلى العلم والمعرفة، من هذه الأمثال؟ في الإجابة عن السُّؤال يعرض المؤلف ثلاثة ضروب للعقل، هي:

1 ـ العقل الإيماني.

2 ـ العقل العلمي.

3 ـ العقل المجرَّد الذي يمكن أن يُعبّر عنه بالعقل الفلسفي أيضاً.

يكتب على هذا الصعيد: «**فالعالِمون هناك هم المؤمنون هنا، كما الذين لا يعلمون في آيات عدَّة هم الذين كفروا. فالإيمان بالله يزيل الأغشية عن الأبصار والبصائر، فأصحابها يعقلون تلك الأمثال الحكيمة القرآنية. كما والعالِمون العلوم التَّجريبيَّة يعقلون، فإن كانوا مؤمنين فأحرى وأكثر، وإن كانوا كافرين، فقد يهتدون بها إن أرادوا الهدى، حيث العلم بنفسه طريق الهدى إذا لم تخلطه الردى. والعقل الحر أيّاً كان يعقل هذه الأمثال مهما كان مجرَّداً عن علم الإيمان وسائر العلم. إذاً فالعقلية الإيمانية، ثم العلميَّة، ثم العقلية المجرَّدة هي شركاء ثلاثة في أن تعقُّل هذه الأمثال دون اختصاص بعقلية الإيمان، وإلا لم تعد هذه الأمثال تنفع غير المؤمنين**»[2] وبالنتيجة لا تصير سبباً لهدايتهم إلى الدِّين.

---

(1) العنكبوت/ 43.

(2) المصدر نفسه، جزء (20-21)، ص 67.

العلاقة بين العقل والوحي

يذهب تفسير «الفرقان» إلى أنَّه لا بدَّ للعقل من الاستعانة بالوحي، إذا أراد الحصول على المعرفة الصحيحة؛ كما أنَّ الوحي نفسه يحتاج إلى العقل، حتى يستقر في فكر الإنسان ويأخذ موقعه في روحه.

يكتب: «**فلأن في آيات اللّه البينات عرضاً وافياً عن الدنيا والآخرة، نبراساً للتفكر فيهما ومتراساً عن التبعثر بشأنهما، فعلى التالين للذكر الحكيم أن يتفكروا فيهما على ضوئه، فإنَّه مصدر التَّفكير ومحوره. فالتفكر في شؤون الحياتين منعزلاً عن آيات الكتاب غير ناجح كما يرام، كما أن الجمود على قراءة الكتاب دونما تفكر فيه نفسه، هو كذلك لا ينجح كما يرام. فلا بد من دمج العقلية الإنسانيَّة بعقلية الوحي، تأصيلاً للوحي، فاستئصالاً لكل انحراف عن العقليتين. وهكذا يستجيش القرآن عقل الإنسان إلى الحركة الفكرية الدائبة حول شؤون الحياتين**»[1].

المفسِّرون الذين يعكفون على تفسير آيات الوحي وتبيينها، في نطاق التعبُّد، وضمن إطار الالتزام الدِّيني، هم في قلق دائم من أن تكتنف النواقص فهم الكلام الإلهي، وهم في حذر من أن يحمّلوا القرآن فرضيَّاتهم المسبقة ويُمْلون عليه رغباتهم وميولهم بعنوان أنَّها عقل. هذه النُّقطة هي التي أملت على تفسير «الفرقان» أن ينتبه اليها، ويحذّر منها، اذ نقرأ: «**ولا دور للعقل تجاه الوحي الا تلقّيه بصفاء ووفاء، صفاء في تفهمه ووفاء في تفهيمه. وأمَّا أن يستقل أمام الوحي كأنه يشاقّه أو يكون إمامه، فلا وألف كلا!**

وليس هذا تهديداً للعقل وتحديداً، أو تجميداً له عن التعقُّل، إنَّما

---

(1) المصدر نفسه، جزء2، ص 309.

هو بيان حدّه في جزره ومدّه. . . فليس من العقل معارضة العقل مع الوحي أو تفوّقه عليه، فمصلحة العقل هي العوان بين إفراطه في مشاقّة الوحي أو تحلله منه، وبين تفريطه بحق الوحي ألا يتعقله كما يجب. فهو في إفراطه قد يضبط من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال، وفي تفريطه يتخربط في جمود وركود»[1].

(4)
العقل من منظور «في ظلال القرآن»

اذا ما تمّت المقارنة بين تفسير «المنار» و«في ظلال القرآن» من زاوية النَّظرة الاجتماعية والسِّياسية والثقافيَّة، فلا تكاد تلمس فرقاً يذكر بين الاثنين، إنَّما تتمايز المحاولتان إحداهما عن الأخرى في الخطوط العقلانيَّة، حتَّى بلغ الأمر أن تحمل رؤى سيد قطب في أحشائها نقداً صريحاً لنمط عقلانيَّة «المنار» وعقلانيَّة محمد عبده.

لتحليل هذا الاختلاف بين الاثنين يمكن أن يُلحَظ أنَّ عقلانيَّة «المنار» جاءت ردّاً على حالة الجمود والتقليد الضَّاربة في تفاسير الجيل السابق. ولو أنَّ سيد قطب عاش في البرهة الاجتماعية نفسها وبادر إلى تدوين تفسيره في ذلك المقطع، لوجد نفسه مضطراً إلى إقحام العقل في التفسير وفهم القرآن تماماً كما فهمه محمد عبده. لكن اللَّحظة الزمنية التي شهدت تدوين «في ظلال القرآن» كانت تحمل معها قلق قطب وخشيته من انعكاسات عقلانيَّة «المنار» وتبعاتها في جيل المثقَّفين العرب، هذا الجيل الذي لم يعد يكتفي، حتى بعقلانيَّة «المنار» في تفسير الدِّين، وتوجيهه توجيهاً عقلياً، مع ما صحب ذلك من خلط بين منطقتي العقل والوهم واختراق الحدود بينهما!

---

(1) المصدر نفسه، جزء7، ص 39.

على هذا الأساس انطلق مشروع «في ظلال القرآن» وهو يرى، أنَّ فرض قيود أكثر على موقع العقل في التفسير، هو من صميم رسالته.

نقد عقلانيَّة محمد عبده

سلفت الإشارة إلى أنَّ سيد قطب تعرّض بالنقد الصَّريح في مواضع عدَّة للمنهج العقلاني الذي اعتمده محمد عبده، من ذلك ما كتبه: «**لا بدَّ أن ننبّه هنا إلى منهج مدرسة الأستاذ الشيخ محمد عبده، المتأثرة بفلسفة غريبة عن الإسلام وهي فلسفة «ديكارت» ما جعلها تركّز تركيزاً شديداً على «العقل»، وتعطيه أكثر من مجاله في مسائل العقيدة. فلابد أن نضيف إلى البراهين العقلية و العلميَّة البراهين الفطريَّة البديهية كذلك في هذا الدِّين، ومجاوبتها لكل الكينونة البشريَّة بما فيها العقل والذِّهن**»[1].

لقد حمل سيد قطب على محمد عبده وأخذ عليه، عدَّه الجهاد الإسلامي جهاداً دفاعياً وحسب، وأنَّ السلم واجب في غير هذه الحالة، وما ذهب إليه من أنَّ التعايش بسلم مع الكافرين هو القاعدة، معللاً ذلك أنَّه من تأثيرات التغريب.

العقل وخوارق العادة

ينطلق سيد قطب من قناعة مفادها أنَّ على المفسِّر عند مواجهة الخوارق والغيبيات والمظاهر الإعجازية، أن لايسعى إلى توجيهها على ضوء اعتبارات عقلية وعلميَّة، ومحاولة ردّها إلى المألوف المكشوف من السنن الكونية وحسب.

من المواضع التي يوجّه فيها قطب نقداً صريحاً مباشراً إلى هذه النَّزعة عند محمد عبده، تفسير سورة الفيل. وقد سعى محمد عبده إلى

---

(1) قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ج3، ص 1588.

أن يوجّه ما حلّ بجيش أبرهة على أساس تفشي داء الجدري والحصبة بين الجند، ومن ثم هلاكهم بفعل الوباء. ثم ذهب مستنداً في بعض الاحتمالات إلى تجويز أن يكون الطير من جنس البعوض، أو الذباب الذي يحمل الميكروبات، وجراثيم بعض الأمراض، وأن تكون الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح، فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، ومن ثم انتهى إلى أنَّ الهلاك كان بالمكروب وبما فشا في الجند من وباء الجدري والحصبة، أفضى أن يتناثر لحمهم، ويتساقط، وأن ينصرموا من شدة المرض.

يعقّب سيّد قطب على هذه المحاولة عند محمد عبده، بقوله: «**نحن لا نرى، أنَّ هذه الصُّورة التي افترضها الأستاذ الإمام ـ صورة الجدري، أو الحصبة من طين ملّوث بالجراثيم، أو أن الحجارة ذاتها كانت تخرق الرؤوس والأجسام وتنفذ منها وتمزّق الأجساد فتدعها كفتات ورق الشجر الجاف ـ أدلّ على قدرة اللَّه ولا أولى بتفسير الحادث، فهذه كتلك في نظرنا من حيث إمكان الوقوع، ومن حيث الدَّلالة على قدرة اللَّه وتدبيره، ويستوي عندنا أن تكون السنة المألوفة للنَّاس المعهودة المكشوفة لعلمهم، هي التي جرت فأهلكت قوماً أراد اللَّه إهلاكهم، أو أن تكون سنّة اللَّه قد جرت بغير المألوف للبشر فحققت قدره ذاك. إن سنّة اللَّه ليست فقط هي ما عهده البشر وما عرفوه، وما يعرف البشر من سنّة اللَّه إلاَّ طرفاً يسيراً. . . ومن ثم، فنحن لا نقف أمام الخارقة مترددين، ولا مؤوّلين لها ـ متى صحت الرواية ـ أو كان في النُّصوص وفي ملابسات الحادث ما يوحي بأنها جرت خارقة**»[1].

على أن من الطَّريف أن نلحظ أن سيد قطب منتبه بنفسه إلى طبيعة العوامل التي أملت إلى بروز المنهج العقلي في مدرسة محمد عبده،

(1) المصدر نفسه، ج6، ص 3976.

حيث أعاد ذلك إلى عدد من الأبعاد الأساسيَّة التي دفعت محمد عبده صوب الاتجاه العقلي، أشار اليها كما يأتي:

1 ـ ذيوع النَّزعة الخرافية التي كانت تهيمن على العقلية العامَّة إزاء الخوارق، والإحساس بضرورة مناهضتها.

2 ـ نفوذ سيل الأساطير والإسرائيليات التي حُشيت بها كتب التفسير والرواية في تناول الخوارق والغيبيات.

3 ـ الجنوح إلى روح النَّزعة العلميَّة التي كانت سائدة في ذلك العصر والاستجابة لضغطها.

كانت هذه هي العوامل التي أشاعت في تفسير «محمد عبده» الميل إلى جعل مألوف السنن الكونية هو القاعدة الكلِّية، كما ذهب إلى ذلك سيد قطب، الذي رأى أنَّ هذا المنهج نفسه زحف إلى تلميذي عبده: محمد رشيد رضا وعبدالقادر المغربي، وأدَّى إلى أن يتحرَّك التفسير في هذه المدرسة برغبة واضحة في ردّ الكثير من الخوارق إلى مألوف سنّة اللَّه دون الخارق منها، وإلى تأويل بعضها، بحيث يلائم ما يسمّونه «المعقول»! وإلى الحذر والاحتراس الشديد في تقبّل الغيبيات[1].

العقل متلق وليس حاكماً على الدين

عرض سيد قطب لوظيفة العقل بإزاء الوحي في مواضع عدَّة من تفسيره، وتحدّث بالتفصيل عن دوره في الإيمان وكيفية التعاطي معه والاستفادة منه. والنتيجة التي تُفضي اليها مُحصلة هذه الرؤى، أنَّه مع ما يحظى به العقل عنده من قبول ومنزلة كريمة، فإن عليه عندما يكون أمام الوحي أن يتلقى عن الرِّسالة، ويجلس كالتلميذ، فيتعلَّم ويتأمل حتى

(1) المصدر نفسه، ج6، ص 3976.

يدرك الوحي ويفهمه، لا أن يأخذ موقع الأستاذ ويصدر أحكامه على الوحي من منصة الأستاذية.

يكتب: «**إن دور هذا العقل أن يتلقى عن الرِّسالة...! إن هذه الرِّسالة تخاطب العقل، بمعنى أنَّها توقظه وتوجّهه وتقيم له منهج النَّظر الصحيح، لا بمعنى أنَّه هو الذي يحكم بصحتها أو بطلانها وبقبولها أو رفضها. ومتى ثبت النَّص كان هو الحكم، وكان على العقل البشري أن يقبله ويطيعه وينفّذه، سواء كان مدلوله مألوفاً له أو غريباً عليه**»[1].

ويشير «في ظلال القرآن» ـ بصراحة ـ إلى أن المدلول الواقعي الصحيح للنَّص لا يقبل البطلان، أو الرَّفض بحكم من العقل، فهذا النَّص من عند الله، والعقل ليس إلهاً يحكم بالصحَّة أو البطلان، وبالقبول أو الرَّفض لما جاء من عند الله. عند هذه النُّقطة نشأت ضروب من الإفراط والتفريط، ووقع خلط كثير، سواء ممَّن يريد تأليه العقل البشري، أو ممَّن يريد إلغاءه، وما يعتقده قطب أنَّ الطَّريق الوسط الذي بيّنه هو الصحيح بين حدّي الإفراط والتفريط[2].

ويرفض «صاحب الظلال» إقحام الفرضيَّات العقلية المسبقة، وتحميلها على التفسير القرآني: «**والمنهج الصحيح في التلقِّي عن الله، هو ألا يواجه العقل مقرَّرات الدِّين الصحيحة بمقرَّرات له سابقة عليها، كوّنها لنفسه من مقولاته «المنطقيَّة» ! أو من ملاحظاته المحدودة، أو من تجاربه الناقصة، إنَّما المنهج الصحيح أن يتلقى النُّصوص الصحيحة ويكوّن منها مقرَّراته هو! فهي أصحّ من مقرَّراته الذَّاتية ومنهجها أقوم من منهجه الذَّاتي، من ثم لا يحاكم العقل مقرَّرات الدِّين إلى أية مقرَّرات أخرى من صنعه الخاص!**»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 806.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 807.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 807.

قيمة العقل وموقعه الأساس

مع ذلك كله لم يكن سيد قطب ممَّن يفرّ من العقل، أو يناهضه وينصب له العداء، بل كان أشد ما يؤلمه ويقضّ عليه مضجعه هو النزعات المتطرفة التي تغالي في العقل، وتعلي موقعه. مع هذا لم يخفِ قلقه من نزعات مناهضة العقل، وهو يعلن: «**وليس في شيء من هذا الذي نقرِّره انتقاص من قيمة العقل، ودوره في الحياة البشريَّة، فإنَّ المدى أمامه واسع في تطبيق النُّصوص على الحالات المتجددة، بعد أن ينضبط هو بمنهج النَّظر وموازينه المستقاة من دين اللَّه وتعليمه الصحيح**»[1].

ميزان تدخّل العقل في فهم القرآن

عندما يبلغ «في ظلال القرآن» إلى قوله (سبحانه): ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾[2]، يثير عدداً من الأسئلة التي تحوم حول محتوى الآية، مثل: أين يقف ذلك الحرس؟ ومن هو؟ وكيف يرجم الشياطين بالشهب؟ ليجيب عن ذلك بالقول: فهذا كله ممَّا لم يقل لنا عنه القرآن ولا الأثر شيئاً، وليس لنا مصدر سواهما نستقي منه عن هذا الغيب شيئاً، ولو علم اللَّه أن في تفصيله خيراً لنا لفعل؛ وإذ لم يفعل فمحاولتنا نحن في هذا الاتجاه عبث، لا يضيف إلى حياتنا ولا إلى معرفتنا المثمرة شيئاً.

ثم ينعطف سيد قطب بعد ذلك ويقول: «**إن الطَّريق الأمثل في فهم القرآن وتفسيره، وفي التصوُّر الإسلامي وتكوينه، أن ينفض الإنسان من ذهنه كل تصوُّر سابق، وأن يواجه القرآن بغير مقرَّرات تصوُّرية أو عقلية أو شعورية سابقة... وإن هنالك مجالاً للعقل البشري معيناً في ارتياد آفاق**

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 808.

(2) الجن/ 9.

المجهول، والإسلام يدفعه إلى هذا دفعاً. ولكن وراء هذا المجال المعيّن ما لا قدرة لهذا العقل على ارتياده؛ لأنّه لا حاجة به إلى ارتياده. وما لا حاجة له به في خلافة الأرض فلا مجال له إليه، ولا حكمة في إعانته عليه. فأما الذين اهتدوا بهدى الله، فقد وقفوا في هذه الأمور عند القدر الذي كشفه اللّه لهم في كتبه وعلى لسان رسله... وشغّلوا طاقاتهم العقلية في الكشف والعلم المهيأ للعقل في حدود هذه الأرض وما حولها... واستغلوا ما علموه في العمل والانتاج وعمران هذه الارض والقيام بالخلافة فيها. وأمَّا الذين لم يهتدوا بهدى اللّه فانقسموا فرقتين كبيرتين، فرقة ظلّت تجاهد بعقولها المحدودة لإدراك غير المحدود من ذاته تعالى، والمعرفة الحقيقية المغيّبة عن غير طريق الكتب المنزلة، وكان منهم فلاسفة»[1].

يتَّضح ممَّا تقدم عن سيد قطب ومجموع آرائه، أن هناك ضرباً من التوازن في نظرته إلى العقل، بالرغم من أن هذا التوازن لا يتسم بالدقة، وهو ليس مطلقاً بين الطَّرفين، بل فيه جنوح إلى السلفية أكثر. فمن أصول المنظومة السلفية تقديم الشرع على العقل، واجتناب التَّأويلات الكلاميَّة ويعد هذان الأصلان من العناصر الأساسيَّة في التكوين الفكري والعملي لهذا الاتجاه.

وهذه المبادئ والأصول نفسها تلاحظ في فكر سيد قطب أيضاً.

---

(1) قطب، سيد (م.س)، ج 6، ص 3730.

تطورات مناهج التفسير القرآنيّ في القرن الأخير

رصد تاريخيّ مقارن

أ. موسى الصدر ـ أ. أمان اللّه فريد(*)

التفسير الحديث

يتفوَّق القرن الأخير تفوقاً كبيراً على القرون السابقة له في عدد تفاسير القرآن التي أُلّفت فيه؛ إذ تشير الإحصائيات، في هذا الحقل[1]، إلى أنّ عدد ما كتب من تفاسير في كل قرن كان يتراوح بين 25 و35 تفسيراً، فيما يناهز عدد التفاسير المهمَّة التي أنتجها هذا القرن الستين، وهو كما نرى عدد يتجاوز ضعفَي ما أنتجه أي من القرون الماضية. ولم يقتصر هذا التفوق على المستوى الكمّيّ، فقد امتازت تفاسير هذا القرن أيضاً، على التفاسير القديمة، بتنوع أساليبها وتطور مناهجها بما لا مجال للمقارنة فيه بينها وبين ما سبقها من تفاسير.

لقد أفرز هذا القرن اتجاهات متعددة ومناهج وأساليب حديثة

(*) باحثان من إيران، ترجمة: أحمد العبيديّ.

(1) انظر: اقا بزرك الطهراني، «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، ط بيروت، دار الأضواء، ج4، ص231 و232؛ بهاء الدين خرمشاهي، «التفسير والتفاسير الحديثة»، ط طهران، منشورات كيهان، ص189 ـ 209؛ محمد علي ايازي، «المفسرون حياتهم ومنهجهم»، ط وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي الإيرانية، ص792 ـ 804.

طبعت الحركة التفسيرية بعامَّة باتجاه خاصّ. ومع أنّ قسماً من هذه التغيرات أعتى عمراً من سِنيّ هذا القرن وأبكر منه، غير أنّ الذي استجدّ فيه هو اتساع دائرة هذا التغيير والتجديد وشمولها لكافة أبعاد الحقل التفسيري.

ولم يكن التغيير الذي شهده مسرح التفسير منحصراً في تنوع الأساليب وتطور المناهج، فالنماذج البارزة للتفاسير الحديثة، والتي مثّل كلُّ واحد منها ولادة منهج جديد في التفسير، تكشف إلى جانب ذلك عن حصول عملية استبعاد وحذف أو تهميش لبعض العناصر التي اعتادتها التفاسير التقليدية، لا سيما تلك العناصر التي لم تعد مجدية في عصرنا الحديث. وليست عملية الاستبعاد والحذف والتهميش هذه بأقل أهمية عما أضيف إلى التفسير الحديث من عناصر. وبهذا يظهر أنّ التفسير الحديث إنّما اكتسب صفة التجدد والحداثة من جانبين: الإضافة من جانب، والحذف من جانب آخر. من هنا فإن عملية رصدنا لخصائص تفاسير القرن الرابع عشر الهجري ستكون مبتسرة وقاصرة ما لم تستوعب كلا وجهي التغيير (الإيجاب والسلب)، ولنبدأ بالسلب أولاً.

المرجعيَّات المُقصاة والاهتمامات المهمّشة

ثمَّة مرجعيات ومصادر كانت لا تزال معتمدة في تفسير القرآن وحاضرة، بوصفها عناصر مهمَّة في عملية فهم كلام الله في مجمل كتب التفسير حتى مطلع القرن الرابع عشر الهجريّ، ومع حلول هذا القرن أخذ مفسرو القرآن في استبعادها ونقص صلاحية حضورها في حقل التفسير. ولمتابعة مجريات هذه النقلة في التعامل مع تلك العناصر نشير إلى المحاور الآتية:

1 ـ الموقف من الإسرائيليات

لا يخفى على الباحث، في علوم القرآن، حجم امتزاج التفاسير القديمة بالخرافات والنصوص التاريخية المقتبسة من الفكر والتراث اليهوديَّين، والتي لا أصل لها في أيّ مصدر إسلامي. ويكفي أن نحدد بعض المحاور التاريخية، كقصة خلق الأرض والسماء، وخلق آدم، وقصص الأنبياء، وسواها من الموضوعات التي كانت مرتعاً للروايات الإسرائيلية، ثم نلقي بنظرة على تفاسير المتقدمين كتفسير الطبريّ والبغويّ والقرطبيّ وابن كثير والبيضاوي والخازن والثعالبيّ وأبي الفتوح وغيرهم، لنعرف إلى أي مدى استطاعت النصوص التاريخية الإسرائيلية التغلغل في تفاسير المسلمين. ومع وجود تفاوت واضح بين التفاسير القديمة في مستوى الأخذ بالإسرائيليات، حيث كانت التفاسير السنيّة أكثر عرضة من غيرها للوقوع في هذا الفخ، بسبب اعتماد الفكر السنّي على قاعدة الأخذ بقول الصحابيّ، فإنَّ الرجوع إلى الإسرائيليات وتعاطي القصص التاريخية الواهية، كان يشكل ظاهرة عامة ومشتركة بين أكثر التفاسير القديمة.

أما التفاسير الحديثة فيكاد يكون رفض الإسرائيليات والإعراض عن النصوص التاريخية الواهية طابعاً عامّاً في أكثرها. فقد سعى مفسِّرو هذا القرن، كلٌّ وفاقاً لمنهجه واتجاهه الخاص، إلى نقد الروايات الإسرائيلية نقداً حاداً وحاسماً، وفاقاً لآلية الجرح والتَّعديل، وتشخيص دور هذه الروايات السلبيّ في تعتيم الرؤية لدى المفسر وما يترتب على ذلك من معطيات تفسيرية شوهاء للآيات.

فهذا محمد رشيد رضا الذي يعدّ أحد رواد الإصلاح في مجال التفسير، يشير في تفسيره المنار إلى أنّ أكثر ما روي في التفسير المأثور كان مصدره الروايات اليهودية والمجوسية، ثم يعقب على ذلك بقوله:

«وغرضنا من هذا كله أنّ أكثر ما روي، في التفسير المأثور أو كثيره، حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكِّية للأنفس المنوَّرة للعقول. . .»[1].

أمّا العلاّمة الطباطبائي الذي أسس لاتجاه جديد في التفسير الحديث، باعتماده منهج تفسير القرآن بالقرآن، فقد تعامل مع الإسرائيليات من حيث انسجامها أو عدم انسجامها مع الجو القرآني، إذ يقول:

«أحدهما إفراطهم في الركون إلى الآثار وقبول الحديث كيفما كان، وإن خالف صريح العقل ومحكم الكتاب، فلعبت بأحلامهم الإسرائيليات وما يلحق بها من الأخبار الموضوعة المدسوسة، وأنسَتهم كل حق وحقيقة، وصرفتهم عن المعارف الحقيقيّة»[2].

ولهذا النحو من التعاطي مع الإسرائيليات، والحكم بأنّها ذات دور سلبيّ وتخريبيّ في فهم آيات «القرآن» وأنّها حجاب يصد عن إدراك أهدافه الحقيقية، حضور واسع في جميع تفاسير القرن الرابع عشر[3].

---

(1) محمد رشيد رضا، «تفسير المنار»، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ج1، ص10؛ انظر أيضاً: محمد حسين الذهبيّ، «التفسير والمفسرون»، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ج2، ص548.

(2) محمد حسين الطباطبائي، «الميزان في تفسير القرآن»، مؤسسة إسماعيليان، ج11، ص133.

(3) انظر على سبيل المثال: محمد رشيد رضا، مصدر سابق، ج1، ص175، 347، ج2، ص483، محمد الصادقي، «الفرقان في تفسير القرآن»، طهران، دار الثقافة الإسلامية للنشر، ج1، ص84؛ محمود طالقاني، «قبس من القرآن»، ج1، ص191 ـ 252؛ أحمد ابن مصطفى المراغي، «تفسير المراغي»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص11 ـ 19؛ محمد جواد مغنية، «التفسير الكاشف»، ج1، ص14، 161؛ وهبة الزحيلي، «التفسير المنير»، دار الفكر المعاصر، ج1، ص5 ـ 16؛ شهاب الدين إشراقي، «حديث الحق»، ج2، ص80.

2 ـ الإيجاز في البحوث اللغوية

وفي خطوة تغييرية أخرى خطاها المفسِّرون الجدد، قلَّصوا بحوث القراءات والجوانب اللغويَّة والأدبية كالصرف والنحو وقواعد اللغة والبلاغة في تفاسيرهم، واكتفوا في ذلك بما تقتضيه الحاجة. فدراسة الآراء اللغوية الشاذة والمختلفة، والإغراق في التفاصيل التخصُّصية، وتقصِّي المسائل الهامشية، لم يعد لها مكان في تفاسير هذا القرن[1]. في حين أن التفاسير القديمة، مثل: التبيان، ومجمع البيان، وروض الجنان، والجواهر الحسان، وزاد المسير، والكشَّاف، ومدارك التنزيل (تفسير النسفي)، والتفسير الكبير للرازيّ، والسراج المنير، وغيرها، كانت تولي الدراسات اللغوية والأدبية اهتماماً متميزاً، يتجاوز حدود ما له صلة بفهم كلام الله، فكانت تستغرق في تتبّع الآراء والاحتمالات نفياً وإثباتاً وباهتمام بالغ يغطِّي مساحات واسعة منها.

وليس إعراض متأخري المفسرين عن التوسُّع في البحوث اللغوية ومتابعة وجوه القراءات، إلاّ لوجود فراغ فكري وحاجة اجتماعية راهنة تستدعي الانكباب على مضامين الآيات ومعانيها وملاحقة مقاصدها العامة، ولا تترك بطبيعتها مجالاً للبحوث الهامشية والشكلية والمسائل اللغوية الجانبية[2].

اجتناب التفصيل في آيات الأحكام

دأبت تفاسير المتقدمين على إعطاء البحوث الفقهية أهميّة خاصة تمثَّلت بالتعمُّق في آيات الأحكام والإطالة في مناقشة دلالاتها، وبذلك كانت البحوث الفقهية تأخذ حيّزاً كبيراً من التفسير، سواء في ذلك التفاسير

---

(1) أحمد بن مصطفى المراغي، المصدر نفسه، ج1، ص11 و12.

(2) عليّ الأوسي، «الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان»، طهران منظمة الإعلام الإسلامي، ص228، عفت الشرقاوي؛ «قضايا إنسانية في أعماق المفسرين»، ص80.

الشاملة كمجمع البيان وروح المعاني ومفاتيح الغيب، أم التخصصية ذات البعد الواحد كالقرطبي وأبي السعود وفتح القدير وان كثير. وبمزيد من المراجعة للتفاسير القديمة، يظهر أنّ موضوع فقه الأحكام لم يكن يقلّ أهمية عن أي موضوع من موضوعات القرآن الأخرى.

في حين أنّ المساحة التي كانت مخصَّصة للبحوث الفقهية قد انحسرت انحساراً بيِّناً في تفاسير القرن الرابع عشر، فتغيبت عن صفحاتها تلك الدراسات الفقهية المطولة التي لازمت التفاسير القديمة كتفسير القرطبيّ. وصار المفسرون الجدد يفضِّلون، في هذا الصدد، الإيجاز والتلخيص، لفسح المجال أمام سائر الموضوعات القرآنية لتأخذ ما تستحقه من الدراسة والتأمل، فنرى بعضهم كالعلّامة الطباطبائيّ يعد تفسير آيات الأحكام شأناً خاصاً بالفقه، فيحيل البحث فيها إليه(1)، وتمسّك بعض آخر بكون هدف القرآن هداية الإنسان وإصلاحه، وهو هدف يبدو أنّ تحققه في البعد الأخلاقي والعقيدي الاجتماعي أوضح منه في أحكام الفقه(2)، معتبرين ذلك مسوِّغاً كافياً لعدم التوسع في دراسة الأحكام، فيما بقيت طائفة أخرى من المفسرين مصرَّةً على مواصلة هذه البحوث في تفاسيرها بالسِّعة والدقة السابقتين نفسيهما، تأسِّياً بالماضين الذين كانوا يملؤون تفاسيرهم بها، ويفردون لتفسير آيات الأحكام كتباً مستقلّةً، والتزاماً بمنهجهم!

4 ـ الاعتدال في الأخذ بالروايات

كانت التَّفاسير القديمة تعتمد بشكل أساس على الأحاديث والروايات النبوية فتخصِّص لها حيزاً كبيراً، وتؤكد على مرجعيتها في فهم آيات القرآن.

---

(1) محمد حسين الطباطبائيّ، المصدر نفسه، ج1، ص13.

(2) أحمد بن مصطفى المراغي، المصدر نفسه، ج1، ص11 و12.

ومن التفاسير الروائية التي صاغت حركة التفسير بالمأثور، وبلورتْها في الماضي، تفسير الطبريّ وابن كثير والبغويّ والصافي والدر المنثور وكنز الدقائق وزاد المسير وغيرها.

أما في القرن الرابع عشر، فقد أخذ هذا الاتجاه بالأفول والانحسار تدريجياً، وراحت أغلب التفاسير تعتمد سبيل الاعتدال في الإفادة من الروايات، وتتعامل معها باعتبارها عنصراً مسهماً في التفسير ليس إلاَّ. بل يبدو أنّ الروايات أخذت بالتراجع إلى الهامش بعد أن كانت في المتن، حتى فقدت قدرتها على التأثير، فمن المفسرين من لا يلتزم في رؤاه التفسيرية بمفاد الروايات، على الرُّغم من ذكره لها، ومنهم من يكتفي بنقل الرِّوايات في الأبواب غير التفسيرية، كفضائل السور وشأن النزول، أو لتعضيد معطى قرآنيّ دلّت عليه الآية[1].

وأهم ما أدَّى إلى بروز هذه الظاهرة، في تفاسير القرن الرابع عشر، هو تنامي الاتجاه العقلي، وكذلك الاهتمام بمنهج تفسير القرآن بالقرآن. ولم يقتصر تأثير هذين العنصرين، في أغلب التفاسير الحديثة (كما سنشاهد ذلك قريباً)، على تحجيم دور الروايات في التفسير فحسب، بل كانت لهما عدة منجزات أخرى[2]. فطبيعة المنهج العقلي في التفسير تقتضي اختبار جميع المعطيات على أساس العقل، فما وافق منها العقل ولاءم أطره قُبل، وما تواجه معها واصطدم بها رُفض وضرب به عرض الحائط سواء كان مصدره الرِّواية أم غيرها. وعندما يتَّسع نطاق الاتجاه العقلي في القرن الرابع عشر، ويطرد لأسباب وإرهاصات خاصة، فذلك يفضي بطبيعته إلى انحسار التفسير غير العقلي وتضاؤل مواقعه[3]،

(1) المصدر نفسه، ج1، ص4.
(2) محمد حسين الذهبي، «التفسير والمفسرون»، ج2، ص575 ـ 567.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص25.

وهكذا الأمر مع منهج تفسير القرآن بالقرآن، حيث لا يلتفت إلى التفسير الروائي ولا يعني به، إذا ما خالفت نتائجه معطيات التفيسر القرآني.

يقول العلاّمة الطباطبائيّ في هذا المجال:

«الاستعانة بالرِّوايات عن النبيّ ﷺ والأئمة في تأييد المعنى المستفاد من الآية، أو بمعنى أصح، عرض الروايات على الآيات، وإثبات مضامين الروايات، وذلك عن طريق تأييد الآيات لما جاء في مضمون تلك الروايات، بعد ما تبيّن لنا من مطابقة مضمونها لنص القرآن، فالأصل إذن هو المعنى المستفاد من الآية، ومن ثم الاستعانة بالآية في إثبات صحة ما ثبت في الرواية لتأكيد ما ثبت في الآية»[1].

ويقول صاحب تفسير الفرقان أيضاً: «وما الأحاديث المروية إلاّ كهوامش مختلفة على متن الكتاب، ما تلاءم متنهاالمتن تقبل له شارحة، وما لا تلائمه تضرب عرض الحائط، وما يشك فيه يرد إلى قائله أو راويه»[2].

من هنا يصح القول: إنّ اتساع الاتجاه العقلي وكذلك منهج تفسير القرآن بالقرآن في تفاسير القرن الأخير كان مصحوباً بانزواء التفسير بالمأثور وتراجعه وانحسار الرِّوايات عن عالم التفسير.

المنجزات الإيجابية في التفسير الحديث

كنا إلى الآن نستقرئ الاتجاهات ومناهجها التي كانت متَّبعة في تفاسير القرون الماضية، وتعرَّضت للتهميش أو الإبطال من جانب تفاسير القرن الأخير. وسنستعرض، الآن، التغيّرات الإيجابية والمستجدّة التي ظهرت في التفسير الحديث ونتابع الموضوع في شأنها على صعيدين:

---

(1) عليّ أوسي، المصدر نفسه، ص152.

(2) محمد الصادقي، المصدر نفسه، ج1، ص25.

1 ـ الاتجاهات الجديدة.

2 ـ المناهج المستحدثة.

الاتجاهات الجديدة

يقترح بعض الباحثين تصنيف الاتجاهات الجديدة في تفاسير القرن الرابع عشر إلى أربعة اتجاهات[1]: الاتجاه العلمي، الاتجاه الاجتماعيّ، الاتجاه المذهبيّ، الاتجاه الإلحاديّ.

ونسجِّل على هذا التصنيف: أولاً ـ إنّ الاتجاه المذهبي لا يصلح عده ميزة خاصة بالتفسير الحديث، كما اعترف هو بذلك أيضاً[2]، فطوال التاريخ الإسلامي كان القرآن يُفسَّر من زاوية مذهب المفسِّر وعقيدته، وهذه ظاهرة لا تزال حاضرة، ويبدو أنها أمرٌ واقعيٌّ لا مفرَّ منه، لأنّ كل مفسر يعتقد انطلاقاً من إيمانه المذهبي أنّ عقيدته تؤيدها آيات القرآن، فإذا أراد أن يفسرها فعل ذلك بما ينسجم مع معتقده. ثانياً ـ إنّ اختيار كلمة «إلحاديّ» في وصف الاتجاه الرابع ليس موفَّقاً، لأن الإلحاد معناه إنكار الخالق والوحي، وهو ما لا ينسجم مع ممارسة تفسير القرآن على الإطلاق. غاية ما في الأمر أنّ أصحاب هذا الاتجاه يتبنون رؤية مادية للآيات، إلى جانب اعتقادهم بالخالق والوحي وبكون القرآن كتاباً منزلاً من عند الله، ويتصورون أن ما تؤدي إليه أدواتهم المادية من فهم للآيات هو تمام ما أراده الخالق جلّ وعلا في قرآنه!

وفي ما يأتي مراجعة سريعة لهذه الاتجاهات:

1 ـ الاتجاه العلمي

يتمثل هذا الاتجاه في النظر إلى آيات القرآن من زاوية العلوم

(1) محمد حسين الذهبي، المصدر نفسه، ج2، ص496.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص520.

التجريبية والعمل على فهمها في ضوء منجزات العلم. ويحاول روّاد هذا الاتجاه من المفسِّرين أن يتجاوزوا التصوّرات التقليدية لبعض الآيات ليقدموا لها تفسيرات جديدة تستلهم الاكتشافات والتطورات العلمية الحديثة.

والذي ساعد على بروز هذا الاتجاه في التفسير وتبلوره هو وجود إشارات علمية واضحة في القرآن، فلم تكن التفاسير القديمة لتخلو من ملامح هذا النمط من التفسير، وإن كانت ملامح باهتة لا تصلح لتشكيل اتجاه تفسيري مستقلّ ومحدَّد المعالم، وظلّ باهتاً حتى حلول العصر الحديث الذي نفخ بمجيئه الروح فيه، فأخذ يتنامى ويكتسب قوة واندفاعاً في غير بعد حتى صار اتجاهاً انفرد، أو كاد، في صياغة غير تفسير متكامل.

والتفاسير ذات الاتجاه العلمي كثيرة، وإن تفاوتت فيما بينها من حيث التزامها لهذا النمط من التفسير شدة وضعفاً. فمن التفاسير التي امتازت بهذا النمط عند السنة: الجواهر وكشف الأسرار والنورانية والمنار والمراغي، أما الشيعة فيعدّ: التفسير الأمثل وقبس من القرآن والتفسير الجديد والميزان ـ إلى حدّ ما ـ والكاشف وغيرها نماذج لهذا الاتجاه في التفسير.

وبمراجعة كلمات المفسرين ونتاجاتهم يظهر أنّ التفسير العلمي كان ينطلق من دافعين أساسيَّين:

الأول: أهمية العلم في كشف الحقائق.

الثاني: دوره في تطوير المجتمعات ورقيّها.

فإن كان الأمر كذلك، فإنّ على من يريد أن يحقِّق فهماً صالحاً للآيات ذات الطابع العلمي أن يواكب التطورات والاكتشافات العلمية، وإلاَّ فالجمود على تصوُّرات الماضين وتفسيراتهم لهذا النوع من الآيات

يجبر المفسر أحياناً على رفض المكتشفات الحديثة أو التحفظ إزاءها على أحسن تقدير، ويضعه على مفترق طرق بين أن يقبل بمعطيات العلم الحديث، أو أن يرضخ للتراث التفسيري، لأنّها تصورات وتفسيرات لم تكن تنطلق من أساس علميّ رصين، ولذلك كان على المفسرين الجدد أن يمحِّصوا فهمَ المتقدمين، ويعيدوا قراءة تلك الآيات وفاقاً لمعطيات العلم الحديث.

ونقدِّم أنموذجاً لهذه الحالة، تصحيح تصوّر الماضين في شأن الشهب والسماوات السبع[1]، وتفنيد نظرية مركزية الأرض[2]، واكتشاف حركة الشمس اللوبية خلافاً لما كان يُتَصور من دورانها حول الأرض[3]، وتوسّع السماوات[4]، وتغيير التصور ٱلأوليّ للفظة «الدخان»[5]، واكتشاف الجبال الجليدية في السماء[6]، وغير ذلك من الموضوعات التي كان اكتشاف واقعها العلمي حافزاً جعل المفسرين يعيدون النظر في فهم الماضين، ويقدِّمون تفسيرات جديدة للآيات ذات الطابع العلمي.

وهكذا حثّ دور العلم في تطوير المجتمعات ورقيها بعض مفكّري المسلمين لاعتماد البعد العلمي في تفسيرهم للقرآن واستلهام المكتشفات العلمية، بغية التمهيد لتنمية المجتمعات الإسلامية وتطويرها، والإيحاء

---

(1) محمد حسين الطباطبائيّ، المصدر نفسه، ج17، ص124؛ محمد تقي شريعتي، «التفسير الجديد»، (دار نشر الثقافة)، ص16.

(2) أحمد بن مصطفى المراغي، المصدر نفسه، ج15 ـ 13، ص63 ـ 67.

(3) مكارم الشيرازي، مع جمع من الباحثين، «التفسير الأمثل»، ج18، ص382.

(4) عبد الحسين طيب، «أطيب البيان في تفسير القرآن»، (مؤسسة كوشان بور للثقافة الإسلامية) ج12، ص284؛ محمد جواد مغنيّة، «التفسير الكاشف»، ج7، ص157 و158؛ محمد تقي المدرسي، «من هدي القرآن»، ج16، ص16.

(5) محمد رشيد رضا، المصدر نفسه، ج12، ص17؛ القاسميّ، «محاسن التأويل»، ج14 و13، ص258؛ سيد قطب، «في ظلال القرآن»، ص229 و230.

(6) مكارم الشيرازي، المصدر نفسه، ج14، ص504.

للمسلمين بأنّ في قرآنهم مبادئ العلوم التي دفعت بعجلة التطور في المجتمعات الراقية، فالأحرى بهم والقرآن بين أيديهم أن يقفوا على إشاراته، فيستلهموها وينطلقوا منها إلى ذرى التطور والرقيّ.

وهذا طنطاوي مؤلِّف أبرز التفاسير التي امتازت بالنمط العلميّ العصر الحديث يعبِّر عن دوافعه لتبنِّي هذا النمط في تفسيره قائلاً:

«وها أنا ذا اليوم أوالي التفسير مستعيناً باللطيف الخبير، مؤملاً بما وقر به النفس، أن يشرح الله به قلوباً، ويهديَ به أمماً. . . وليرفعن الله مدنيتهم إلى العلا، وليكونن هذا الكتاب داعياً حثيثاً إلى درس العوالم العلوية والسفلية، وليقومنّ من هذه الأمة من يفوقون الفرنجة، في الزراعة والطب والمعادن والحساب والهندسة والفلك، وغيرها من العلوم والصناعات، كيف لا، وفي القرآن من آيات العلوم ما يربو على سبعمئة وخمسين آية، فأمّا علم الفقه، فلا تزيد آياته الصريحة عن مئة وخمسين آية»[1].

2 ـ الاتجاه الإصلاحيّ

ظهر هذا الاتجاه، في التفسير، لأوَّل مرة على يد الشيخ محمد عبده[2]، ثم اقتفى أثره من بعده تلميذه محمد رشيد رضا، ثم المراغي وسيد قطب، حتى صار اتجاهاً بارزاً في التفسير الحديث. سار في الاتجاه نفسه من الشيعة أيضاً مفسرون بارزون منهم محمد حسين فضل الله في تفسيره من وحي القرآن، ومحمد جواد مغنيّة في الكاشف، ومحمد تقي مدرسي في من هدي القرآن، ومحمود طالقاني في قبس من القرآن وناصر مكارم الشيرازي في التفسير الأمثل.

---

(1) طنطاويّ بن جوهري، «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»، ج1، ص3.

(2) محمد حسين الذهبي، المصدر نفسه، ج2، ص548.

يمتاز هذا الاتجاه عن الاتجاهات الأخرى في التفسير بكونه يهتم بالبعد الاجتماعي والتربويّ في الآيات. إذ يسير التفسير في هذا الاتجاه مستهدفاً دراسة الآيات وتفسيرها من جوانبها الإصلاحية على الصعيدين الاجتماعي والأخلاقي، وإبراز ما تنطوي عليه من عناصر وأطر بنّاءة اجتماعياً وتربوياً.

فيجري التركيز، في هذا الاتجاه، على جملة محاور اجتماعية منها: هوية المجتمع المسلم، الفضيلة في حياة الإنسان، القيم والمثل الإنسانية، وحدة الأمة وتلاحمها، الواجبات والمسؤوليات الاجتماعية، تشخيص عدوّ المسلم وأصدقائه، النظم السياسية والاقتصادية والأخلاقية، السنن الإلهيّة في حياة المجتمعات والحضارات واندثارها، مناهج التربية وأساليبها، استثمار العواطف والمشاعر فيصنع القِيَم والمُثُل، تفعيل الإسلام باعتباره مذهباً فكرياً واجتماعياً، العدالة الاجتماعية، نظام الأسرة، وأمثال ذلك.

ويتفق المفسِّرون الذين ينتمون لهذا الاتجاه على مبدأ أساسي مفاده أنّ القرآن كتاب هداية وأنّ على التفسير أن يؤدِّيَ دوره في تفعيل حركة القرآن في هداية المجتمع من خلال تقريبه من الواقع وتجسيد مفاهيمه الإصلاحية تجسيداً حياً. وقد مثل هذا الهم هاجساً مشتركاً بين جميع التفاسير ذات المنحى الإصلاحي.

يقول محمد جواد مغنيّة في مقدمة تفسيره الكاشف:

«نظرت إلى القرآن على أنّه في حقيقته وطبيعته كتاب دين وهداية، وإصلاح وتشريع، ويهدف قبل كل شيء إلى أن يحيا الناس جميعاً حياة تقوم على أسس سليمة، ويسودها الأمن والعدل، ويغمرها الخصب والرفاهية»[1].

---

(1) محمد جواد مغنية، «التفسير الكاشف»، ج1، ص12.

ومع أنّه لم يمض وقت طويل على دخول هذا الاتجاه إلى حقل التفسير، إلاّ أنّ رواجه قد فاق أي اتجاه آخر في التفسير، وهذا إنّما يرجع إلى الحاجة التي لا تزال موجودة ومحسوسة، وهذه الحاجة وضعت المفسِّرين أمام تصورات جديدة عن القرآن، وكانت قادرة أيضاً على تسريب الفكر الإصلاحي إلى جميع مفاصل المنظومة الفكرية لدى المسلمين.

فمحمد عبده رائد الدَّعوة الإصلاحية كان واحداً من أولئك المصلحين الذين شاركوا جمال الدين الأفغاني الاعتقاد بضرورة إصلاح منظومة الفكر الاجتماعي للمسلمين وإعادة بنائها، مع فارق أنّ عبده كان يسعى إلى تجسيد مذهبه الإصلاحي من خلال تفسيره للقرآن قبل أي شيء آخر.

3 ـ الاتجاه المادي

ليس لهذا الاتجاه أثر يذكر في التراث التفسيري القديم، فلم يظهر على مسرح التفسير إلاّ في القرن الرابع عشر.

ويمثل تفسير سيد أحمد خان الهندي المسمَّى «تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان» الأنموذج الأبرز لهذا النمط من التفسير، ولعلّه التفيسر الأول الذي دشَّن هذا النمط وأدخله إلى عالم تفسير القرآن، تلا ذلك أن بدأ هذا الاتجاه يسفر عن وجوده في كتابات صدرت لكتاب وأحزاب ذات ميول يسارية انتهجت النهج نفسه في تعاملها مع القرآن.

يمتاز هذا الاتجاه بتفسيره لبعض المعاني والموجودات الغيبية ومعجزات الأنبياء بتفسيرات مادية، فتجري وفاقاً لهذا النمط ممارسة تحليل الآيات بذهنية مكتسبة من واقع ماديّ، يرفض أي معيار آخر يتعارض مع قوانين المادة قرآنياً كان أم نبوياً، ولا يقر غير الرؤى

والتصورات الشخصية للمفسّر في شأن الواقع المادي والاجتماعي، ومن هنا كان هذا اللون من التفسير يمثل مصداقاً صريحاً للتفسير بالرأي.

ومثالاً على هذا النَّوع من التفسير: تفسير الوحي بتجليّات عبقرية النبي[1]، وتصوير الجنة والنار تصويراً مادياً أرضياً[2]، وإرجاع انفلاق البحر في قصة موسى إلى ظاهرة المدّ والجزر[3]، وتفسير الغيب بعمليات التحول الباطني للوجود[4]، وتفسير الإيمان بالاتحاد بمظاهر الوجود التكوينية والتشريعية[5]، وتفسير الملائكة بجذوة الحياة في المادة[6]، وتفسير السجود بخضوع عناصر الكائنات بانسجامها مع مسيرة تكامل الموجودات[7]، وتفسير الشكر بالتحرر[8]، وتفسير التقوى بمسايرة دورة التطور، . . إلخ.

إن اعتقاد أحمد خان بمبدأ انسجام القرآن مع العلوم وعدم تضاد معانيه مع منجزات العلم التجريبي، أدّى به إلى تفسير القرآن تفسيراً يسعى إلى إثبات هذا الأصل، معتقداً الأصل أنّ ما يقدِّمه من تفسير هو تمام المقصود والمراد من الآيات، المعبر عن انسجام القرآن مع حقائق العلم الحديث[9].

لكنّ طائفة أخرى، من أصحاب هذا الاتجاه، كانت ترى أنّ تفسير القرآن لا بد من أن ينطلق من اكتشاف إرادة الخالق، وبما أن إرادة الخالق

---

(1) سيد أحمد خان الهندي، «تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان»، ج1، ص60.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص71 و72.
(3) المصدر نفسه، 128 و129.
(4) المصدر نفسه، ص85.
(5) المصدر نفسه ص50.
(6) المصدر نفسه، ص35.
(7) المصدر نفسه، ص26.
(8) المصدر نفسه ص4.
(9) سيّد أحمد خان، المصدر نفسه، ج1، ص2 و3.

تغييرية تسير باتجاه تغليب المستضعفين على المستكبرين، فلا بدّ إذن من تفسير القرآن وفاقاً لنظرة تغييرية متحرِّكة[1].

لقد وقع أصحاب هذه الرؤية في خطأ كبير، إذ ليست جميع معاني القرآن قابلة للاختصار بانعكاسات الواقع الماديّ أو الاجتماعيّ، كي يتسنى من خلالها تفسير آيات الوحي، فقد تحدَّث القرآن عن أمور معنوية بالمقدار الذي تحدث فيه عن الحقائق المادية، وأولى القيم الروحية والعقديَّة من الأهمية ما أولاه للنشاط الاجتماعي.

فالنظر إلى القرآن، إذاً، نظرة آحادية الجانب، وتحليل آياته وفاقاً لمنطلقات ومعطيات ناقصة ومحدودة، يعدّ محاولة انحرافية وربما مغرضة، فهذا النمط من التفسير لو كان نابعاً من قصور في الوعي وجمود فكريّ وانهزام أمام العلوم الإنسانية، فهو الانحراف عينه، وإن كان صادراً عن إنكار الوحي والأديان السماوية، ويرمي إلى استغلال عقيدة الشعوب المتدينة لتمرير الأفكار المادية الإلحادية إليها، فليس ذلك إلاّ النفاق والخيانة!.

4 ـ الاتجاه الشمولي

في خضمّ تفاسير هذه المرحلة ظهر اتجاه آخر ينظر إلى القرآن نظرة شمولية تستوعب محاور الآيات وموضوعاتها الرئيسية.

فكثير من مفسِّري هذا القرن سعى، بالإضافة إلى التفسير التجزيئي للآيات وما تقدّمه من معانٍ، إلى استيعاب روح الآيات وجوهرها القرآني العام، فكان ظهور التفاسير الموضوعية تطبيقاً عملياً لهذا المنحى. لكن هذا التحول لا يعني أبداً أنّ التفاسير التقليدية ذات المنهج الترتيبي كانت خالية تماماً من هذا النمط في معالجة غير واحد من الموضوعات.

---

(1) جواد صابري، «تفسير سورة البقرة»، ص10.

التفاسير المهمَّة التي مثَّلت هذا الاتجاه هي: في ظلال القرآن، المنار، المراغي، المنير في العقيدة والشريعة، التيسير في أحاديث التفسير، من وحي القرآن، من هدى القرآن.

يهدف هذا الاتجاه، بشكل أساس، إلى رصد المحاور المهمة في القرآن لخلق جوّ يساعد على فهم آياته داخل إطار الترابط المتبادل بينها وموقعاً وموضوعاً.

وبهذا يتم النظر إلى الآيات باعتبارها مجموعة واحدة متماسكة، لا باعتبارها عبارات مقطَّعة، ثم تَلِي ذلك مرحلة التفسير التجزيئي للآيات التي تجري في ضوء روحها العامة المهيمنة عليها.

يقول سيّد قطب في هذا الصدد: «ومن ثم يلحظ من يعيش في ظلال القرآن أنّ لكل سورة شخصية مميزة! شخصية لها روح يعيش معها القلب كما لو كان يعيش مع روح حي مميز الملامح والسمات والأنفاس! ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص، ولها جوف خاصّ يظلل موضوعاتها كلها، ويجعل سياقها يتناول هذه الموضوعات من جوانب معينة، تحقق التناسق بينها وفاقاً لهذا الجو»[1].

وبالرغم من أنّ المفسرين الذين اختاروا هذا النمط من التفسير لم يذكروا في تفاسيرهم الدوافع التي دعتهم إلى ذلك صراحة، إلاّ أنّ طبيعة هذا العمل توحي بأنّ الحاجة إلى اكتشاف المبادئ العامة والمركزية لبناء هيكل مفاهيميّ عام للقرآن، يعين على تكوين فهم عام وشامل لمجموع الآيات، كانت الدَّافع الذي وقف وراء اكتشاف هذا الاتجاه في التفسير.

(1) سيد قطب، المصدر نفسه، ج1، ص23.

المناهج الحديثة

تتوزَّع أبرز محاور هذا التحوُّل في التفاسير الحديثة على ثلاثة مجالات:

1 ـ التفسير الموضوعيّ

التفسير الموضوعي، بصورة عامة، عبارة عن دراسة مجموعة الآيات التي تتناول موضوعاً واحداً لمعرفة رأي القرآن في شأن هذا الموضوع. لا فرق في ذلك سواء أخذ الموضوع من القرآن أم من خارجه، وسواء كانت الآية ترتبط بالموضوع مباشرة أم بصورة غير مباشرة وعامة. وهذا هو المتّبع في التفاسير التي اعتمدت التفسير الموضوعي.

والتفسير الموضوعي منهج في التفسير لا يفسر آيات القرآن تفسيراً تجزيئياً يأخذ كل آية بمفردها، بل يتعامل مع الآيات من زاوية الموضوع المشترك بينها، فالمفسّر يسعى، في هذا المنهج، إلى استنطاق القرآن في موضوع معين للحصول على رؤية قرآنية شاملة عنه تستوعبه في جوانبه المختلفة[1].

يعود تاريخ ولادة هذا المنهج إلى القرون الإسلامية الأولى؛ حيث يمكن مشاهدة نماذج منه في تفسيرات الأئمة (ع) لبعض الموضوعات، إلاّ أنّ القرن الأخير شكل مرحلة انتقالية نوعية بالنسبة لهذا المنهج، إذ بلغ معه مرحلة تؤهله لصياغة منهج متميِّز في التفسير.

ولعلّ نشوء المذاهب الكثيرة، على الصعيدين الفكريّ والاجتماعي، في العصر الراهن، كان هو الدافع الأبرز الذي جعل

---

(1) محمد باقر الصدر، «المدرسة القرآنية»، ص33 ـ 37؛ جعفر السبحاني، «اللائحة الخالدة»، ج1، ص11.

المفسرين ينتهجون المنهج الموضوعيّ في تفسيرهم للقرآن.

فدخول المذاهب والاتجاهات المختلفة التي أفرزها العقل الغربي على الصعيدين الفكري والاجتماعي، كالماركسية والوجودية وما إليهما من مدارس في علم النفس والاجتماع والأدب، وضع المجتمعات الإسلامية في مواجهة زوابع فكرية واجتماعية متعددة. فكان على مفكّري المسلمين أن يواجهوا هذا التيار الفكريّ بتبيين الإسلام كما هو، وتأسيس نظرية إسلامية متماسكة وعصرية منبثقة من القرآن.

ومن هذا المنطلق، يؤكد المتبنّون لهذا المنهج على أنّ التفسير الموضوعي هو المنهج الوحيد القادر على تلبية متطلّبات العصر[1]، ولا مناص لنا من اعتماده لو أردنا أن نضع الإسلام، بوصفه منهجاً حيّاً، في مقابل سائر المناهج الوضعية، وإلاّ فالمنهج التجزيئي ليس كافياً للاضطلاع بهذه المهمة، لأنّه قاصر ـ بل عاجز ـ عن إعطاء رؤية شاملة ونهائية، على الرُّغم مما فيه من إيجابيات.

وقد ردّ بعضهم على هذا المنهج بالقول: إنَّ التفسير الموضوعي يقود إلى فصل كل آية عما يحيط بها من نصوص وقرائن سابقة عليها أو لاحقة لها، وهذا الإجراء يحرمنا من المعرفة الصحيحة للمراد من الآيات، لوجود علاقة عضوية تصل كل آية بسياقها[2]. وهو اعتراض يعاني من مفارقة، لأنّ التفسير الموضوعي لا يقتصر على تصنيف الآيات من مجاميع موضوعية ليقف عند هذا الحد، بل يأخذ كل آية بعد أن يستوفيَ دراستها على المستوى التجزيئي بجميع ما يحف بها، ثم يضعها في مجموعة واحدة مع آيات أخرى تشاركها الموضوع نفسه.

فالتفسير الموضوعي، إذاً، يعتمد سياق الآيات، بقدر ما يعتمد

(1) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص33.

(2) هدايت جليلي، «مناهج التفسير الموضوعي للقرآن»، ص62 و63.

التفسير التجزيئي. وليس ثمة تعارض بين المنهجين، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين كالشهيد محمد باقر الصدر، بل من الممكن أن يكون الأول مكمّلاً للثاني أيضاً[1].

2 ـ تفسير القرآن بالقرآن

هذا المنهج هو المنهج الأوسع تداولاً وتطبيقاً في التفسير الحديث، ولعله يمكن القول: إنَّ أغلب تفاسير العصر الحديث ادّعت الالتزام به، وذلك بالاعتماد على ترابط الآيات في ما بينها ودور كل آية في تفسيرها للأخرى. وفي هذا المنهج لا يهدف المفسر إلى سوق الآيات باتجاه خاص (وهذا هو السبب في عدم وضعه في عداد الاتجاهات التفسيرية)، بل إنّ المفسر يبذل ما في وسعه لاستبيان معاني الآيات بالرجوع إلى آيات أخرى. وذلك لا ينافي أن يكون المفسر الذي يلتزم هذا المنهج ذا اتجاه إصلاحي أو كلامي أو غير ذلك.

ومن هنا يمكن القول: إنَّ تفسير القرآن بالقرآن منهج عامّ ينسجم مع جميع الاتجاهات التفسيرية، إلاّ أنّ الاتجاهات قد تختلف في درجة تعاطيها هذا المنهج وتطبيقها له شدة وضعفاً.

أما من الناحية التاريخية، فيمكن القول: إنّ أول من عمل بهذا التفسير هم الأئمة من أهل البيت (ع)، إذ تلاحظ ملامح منه في ما أثر عنهم من تفسير لكثير من الآيات، الأمر الذي جعل العلاّمة الطباطبائيّ يعتقد أنّهم (ع) كانوا يعتمدون في تفسيرهم للقرآن هذا المنهج منذ القرون الأولى[2]. ولكن، ومع ذلك فالتفاسير القديمة لم تمارس هذا الأسلوب بشموليّته وخصوصياته الراهنة، وما نشاهده فيها من إحالات أحياناً إلى الآيات، لا يعدو الإحالة في حالات مشابهة إلى أبيات من

(1) محمد باقر الصدر، الزمصدر نفسه، ص37 و38.
(2) محمد حسين الطباطبائي، المصدر نفسه، ج1، ص14.

الشعر العربي، وهذا بالطبع يختلف كثيراً عن تفسير القرآن بالقرآن الذي ظهر مؤخراً بوصفه منهجاً واضح المعالم. أمّا تبلوره منهجاً وتطبيقه بشكل شامل ومبدئي، فذلك لم يحصل إلا في القرن الأخير، فربما لا تجد مفسراً معاصراً لم يدع هذا المنحى مستدلاً في مقدمة تفسيره بالقول المعروف: «القرآن يفسر بعضه بعضاً». لكن النجاح لم يكن حليف جميع المحاولات بالطبع. فلدى الشيعة أنموذجان بارزان نجحا في ممارسة هذا المنهج هما تفسير الميزان وتفسير الفرقان، أمّا عند السنّة فيعد تفسير أضواء البيان الأنموذج الأبرز في ممارسته، ثم سرى هذا المنهج إلى بقية التفاسير بشكل أو بآخر، شدةً وضعفاً، حتى صار ـ كما قدمنا ـ صفة غالبة على تفاسير العصر.

أما على مستوى التطبيق، فلم يتفق المفسرون المتأخرون على نمط واحد في تطبيق هذا المنهج، فنجدهم ينقسمون في ذلك إلى فريقين، فريق يطبقه بنمط ظاهر شكليّ يعتمد في فهم معاني الآيات على استقراء الكلمة في القرآن بهيئاتها المختلفة، وهو ما نشاهده بوضوح في تفسير بنت الشاطئ المسمّى «التفسير البيان للقرآن الكريم»، حيث عملت على تتبع استخدام القرآن للألفاظ واستخداماتها في الآيات للكشف عن جوانبها البلاغية والدلالية، حتى أنّها تمسكت بالإطلاق بناء على هذا المبدأ حتى مع وجود تقييد أو تخصيص من قبل الروايات، وكتبت في مقدمة تفسيرها تقول:

«إنّ الاعتماد على نص الآية... يجنِّبنا هذا العناء، فإن الفهم الصحيح لكلمات وأسلوب القرآن يغنينا من التكلف والتأويل والتقييد والتخصيص والتعميم»[1].

---

(1) بني الشاطئ عبد الرحمن، «التفسير البياني للقرآن الكريم»، ج1، ص9، 41، 104، 112، 130، 182.

وطبّقه فريق آخر بنمط أكثر عمقاً، وذلك بالإفادة من ترابط الآيات في الموضوع والمضمون في التفسير، من دون التقيّد بالترادف الشكلي والظاهري للألفاظ، فهذا النمط الذي استخدمه تفسير الميزان بنجاح، وكذلك الفرقان إلى حدٍّ ما، يعتمد على مبدأ أنّ موضوعات القرآن يؤثّر بعضها في بعض وينسجم بعضها مع بعض، فهي تؤلف بمجموعها منظومة يحتاج فهم كل جزء منها إلى استيعاب المجموع، فيغني الرجوع إليه والاسترشاد به عن أي معيار أو مقياس من خارج القرآن، لأنّ القرآن الذي هو تبيان لكل شيء لا بد من أن يكون مبيناً لنفسه قبل أن يبيِّن غيره.

والذي جعل المفسرين يلجؤون إلى هذا المنهج عاملان:

أحدهما: ضعف المناهج الأخرى وعدم صلاحيتها التامة لفهم القرآن. يقول العلاّمة الطباطبائي في هذا الشأن:

«وأنت إذا تأمَّلت في جميع المسالك المنقولة في التفسير، تجد أنّ الجميع مشتركة في نقص، وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجته الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدل به التفسير تطبيقاً، وسمي به التطبيق تفسيراً، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدة من الآيات تأويلات، ولازم ذلك أن يكون القرآن، الذي يعرِّف نفسه بأنّه هدى، مهديّاً إليه بغيره، ومستنيراً بغيره، ومبيَّناً بغيره»[1].

والآخر: هو العودة إلى الترابط الهيكليّ بين الآيات موضوعياً، الأمر الذي كان غائباً ـ رغم حضوره في تفاسير الأئمّة ـ عن الأذهان طوال تاريخ التفسير، وعاد إلى مسرح التفسير ثانية في القرن الأخير.

(1) محمد حسين الطباطبائي، المصدر نفسه، ج1، ص8.

3 ـ المنهج التبسيطي

ثمة أسلوب آخر ظهر في مجال تفسير القرآن، في القرن الأخير، وهو التبسيط في عرض الأفكار والبعد عن التعقيد. فقد كان الماضون يبالغون في توظيف مصطلحات مختلف العلوم والفنون، حتى أنهم كانوا يتبارون في ذلك كما يقول المراغي، فكانت التفاسير التي لا تعتمد منهج التفسير بالمأثور أقرب إلى كتب الفلسفة والتصوّف منها إلى تفسير القرآن! في حين أن تفاسير القرن الأخير خلعت عن نفسها ثوب التعقيد وتقمَّصت التبسيط في الكتابة وبيان معاني القرآن، فهدف التفسير الحديث لا يتوقف عند فهم الآيات كما كان شأن التفسير قديماً، بل صار يتعداه إلى إفهام المخاطبين وإقناعهم.

يقول محمد جواد مغنيّة في ذلك: «وإذا اهتمّ المفسِّرون القدامى بالتراكيب الفصيحة والمعاني البليغة أكثر من اهتمامهم بإقناع القارئ بالقيم الدينية، فلأنّ العصر الذي عاشوا فيه لم يكن عصر التهاون والاستخفاف بالدين والشريعة وقيمه، كما هو الشأن في هذا العصر، فكان من الطبيعي أن تكون لغة التفسير أيام زمان غيرها في هذا الزمان»[1].

وعلى كلّ حال، فلمسة التبسيط بادية في أغلب تفاسير القرن الرابع عشر، وذلك إنّما نشأ من تنامي حالة الإحساس بضرورة الاستجابة لمتطلبات العصر.

جذور التغيير في مناهج التفسير الحديث

يمثل عنصر الواقعية والشعور بالمتطلّبات الراهنة، أو بتعبير آخر،

---

(1) محمد جواد مغنية، المصدر نفسه، ج1، ص13؛ انظر أيضاً: المراغي، المصدر نفسه، ج13، ص3 ـ 4؛ محمد تقي شريعتي، «التفسير الحديث»، ص15.

تجاوز المعاني المجرَّدة وملاحظة الأحوال والظروف القائمة واستنطاق القرآن في شأنها، قاسماً مشتركاً بين أغلب التفاسير الحديثة. فكان من منجزات تلك النظرة الواقعية التي تعير متطلبات الحياة اهتماماً أساسياً أن تحرر التفسير الحديث مما كانت تنوء به تفاسير المتقدمين كالإسرائيليات والبحوث الأدبية والأحاديث وغير ذلك، فلا نجد لها في تفاسير هذا القرن كثير اهتمام، وظهرت اتجاهات جديدة في التفسير كالاتجاه العلمي والاتجاه المادي ألَّفت، بعضها مع بعضها الآخر، طيفاً متعدد الألوان في التفسير، وأدخلت إلى التفسير أساليب جديدة لم تكن مألوفة فيه من قبل، هذا كله بفضل اقتراب المفكر الإسلامي من الواقع، وإحساسه بضرورة الاستجابة لتحدّياته الراهنة.

يسوِّغ محمد رشيد رضا الحاجة لتفسير جديد للقرآن بقوله:

«فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه إليه العناية الأولى إلى هداية القرآن، وعلى الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة، في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح.. ثم العناية إلى مقتضى حال هذا العصر في سهولة التعبير، ومراعاة أفهام صنوف القارئين، وكشف شبهات المشتغلين بالفلسفة والعلوم الطبيعية وغيرها»[1].

ويقول مفسر آخر في هذا الصدد: «لقد ابتعدت الشخصية المسلمة كثيراً عن التحقق بمعاني القرآن، وابتعدت الأمة الإسلامية كثيراً عن تمثل كتاب الله، ولا بد من بذل جهد لإعادة المطابقة، بحيث تعود الشخصية الإسلامية إلى أن يكون القرآن خلقها، وبحيث يعود القرآن إلى الظهور في حياة الأمة المسلمة»[2].

(1) محمد رشيد رضا، المصدر نفسه، ج1، ص10.
(2) سعيد الحوي، الأساس في التفسير، ج1، ص10.

ويحلل كاتب التفسير الأمثل هذا الموضوع بقوله: «من المسائل التي تلمسّناها بوضوح، عطش الجيل الراهن لدرك المفاهيم الإسلامية والمسائل الدينية، وخلافاً لما يردّده اليائسون والمتشائمون، إن هذا الجيل لا يتوق إلى الفهم وحسب، بل يتلهف إلى أنّ يرى التطبيق العلمي لهذه المفاهيم. ومن الواضح أنّ أمام هذا الجيل التوّاق مسائل غامضة، ونقاط إبهام، ومواضع تساؤل كثيرة، والخطوة الأولى لتلبية، هذه الحاجات، إعادة كتابة التراث العلمي والفكري الإسلامي بلغة العصر، وتقديم كل هذه المفاهيم السامية بهذه اللغة إلى روح الجيل وعقله، والخطوة الأخرى، استنباط الاحتياجات والمتطلبات الخاصة بهذا الزمان من مبادئ الإسلام العامة، وقد دُوِّن هذا التفسير على أساس هذين الهدفين»[1].

هذه الرؤية، لدى مفسري القرن الرابع عشر، تعكس بوضوح حقيقة أنَّ التفسير قد خرج في العصر الحديث عن كونه مجرد علم نظري، واتجه صوب الواقع يقترب منه شيئاً فشيئاً، ليستوعب ضروريات الحياة ويستجيب لمتطلَّباتها[*].

(1) مكارم الشيرازي، المصدر نفسه، ج1، ص54.

(*) نشكر سماحة الشيخ أسد حسني على منحه إذن إعادة نشر هذه الدّراسة هنا ضمن هذه المجموعة البحثية.

الفصل الثالث

التفكيك والتأويل في قراءة النص القرآني

1 ـ المدرسة التفكيكية. . عرض ودراسة

2 ـ هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة. . قراءة نقديَّة في كتاب الدكتور شَبَستري

3 ـ القصص القرآني بين الفنية والتاريخية

المدرسة التفكيكية؛
عرض و دراسة

د. حسن إسلامي أردكاني(*)

تمهيد:

سوف أحاول في هذه المقالة، تقديم نبذة مختصرة عن مؤسسي المدرسة التفكيكية، من خلال استعراض أهم آراء الأستاذ **محمد رضا حكيمي** الذي يُعدُّ الدَّاعية الأكبر لهذا التيار الفكري في هذه المرحلة من تاريخه؛ حيث أثرى بأعماله الفكرية هذه المدرسة، وساعد على انتشار توجهاتها في الأوساط الثقافيَّة في جمهورية إيران الإسلاميَّة. وسوف أتجاوز العرض إلى النقد والمناقشة حيث يبدو لي ذلك ضرورياً. وقد تم تنظيم هذا النقد على مرحلتين: الأولى: نقد أصولها من الناحية النَّظريَّة، والثانية: بيان ما فيها من نواقص مفهومية.

التفكيكية في موكب التَّاريخ:

جرى الحديث عن وجود ثلاثة مصادر للمعرفة، هي: الوحي، والعقل، والشهود الباطني أو الكشف. ودار جدل واسع على امتداد التَّاريخ حول حجيّة هذه المصادر. فهناك من أنكر أن تكون ثلاثة واقتصر

(*) دكتوراه الفلسفة الإسلاميّة وأستاذ في الحوزة العلميّة.

على اثنين منها فقط. واعترف آخرون بأنها ثلاثة ولكن جادلوا في طبيعة العلاقة بينها. وقال عدد من المفكِّرين ومنهم **ابن سينا وابن رشد**: إن هذه المصادر مكمّلة بعضها لبعضها الآخر. ورأى آخرون انفصالها أو وجوب فصلها وإقامة الحواجز في ما بينها، وإن من الخطأ استخدام أي منها بدل الآخر؛ لأن ذلك يؤدِّي إلى عدم نيل الحقيقة. وغالباً ما انتهت هذه الرؤية إلى تعطيل أحد هذه المصادر وتنحيته لصالح آخر.

ولا أريد في هذه المقالة البحث في أصالة هذه المصادر الثلاثة؛ لأنني أفترض أصالتها وحقانيّتها، وقدرتها على الكشف عن الحقيقة أو إظهار الواقع. ولن أتحدّث عن ترتيبها وأهمية كل واحد منها، فهذا أمر ينبغي بحثه في موضع آخر. إن ما سوف أركز البحث حوله هو إمكانية أو عدم إمكانية فصل مصادر المعرفة عن بعضها البعض نظرياً وعملياً، من مصداق واقعي للفهم.

هناك من ردَّ على هذه التساؤلات بالإيجاب، وقال بإمكانية فهم الوحي من غير الاستعانة بالعقل، بل ادّعى أنَّه لا ينبغي إقحام العقل في هذا المضمار. وقد عبّر هذا الاتجاه عن نفسه بصور شتَّى إحداها المدرسة التفكيكية موضوع بحثنا في هذه المقالة.

وأنا أقول بعدم إمكانية وضع حدود قطعية بين هذه المصادر الثلاثة للمعرفة وفصلها عن بعضها كلِّياً؛ حيث إن الإنسان مفطور على استخدام العقل بوصفه مَحكّاً لتمييز حقائق الأمور، فلا يقبل إلاَّ ما يجتاز اختبار العقل. ويسري هذا الحكم على الوحي نفسه فلا يمكن قبوله والإيمان به إلاَّ بعد عرضه على العقل. ومن هنا، لا يمكن الفصل بين الوحي والعقل والشهود، تحت شعار انتمائها إلى عوالم مختلفة.

انطلقت المدرسة التفكيكية،من إقليم خراسان (شمال شرقي إيران)، وهي تبتني، كما يصوّرها دُعاتها، على ضرورة الفصل بين

الفلسفة ومقولاتها، وبين الوحي وتعاليمه. وبما أن الممثل الأبرز لهذه النَّظريَّة هو الأستاذ الشيخ **محمد رضا حكيمي**، سوف أحيل توثيق أفكار هذه المدرسة إلى كتاباته. لقد عُدَّت هذه المدرسة من قبل خصومها نموذجاً معاصراً للتيار الإخباري، وتوجهاً مناهضاً للعقل و للفلسفة. بينما رفض أنصارها هذا الاتهام وزعموا أنهم بدعوتهم إلى الفصل يخدمون الفلسفة من جهة، والدين من جهة أخرى. ولم تتوفر الدِّراسات الرصينة التفصيلية لهذه المدرسة، بل كل ما كتب أو قيل سواء في نقدها أم في الدِّفاع عنها، لا يتعدَّى الكلام في العموميات والخطوط العريضة. ومن هنا، سوف أحاول في هذه المقالة تسليط الضوء على بعض مبادئ هذه المدرسة، وعلى طبيعة نظرتها، وعلى النتائج النَّظريَّة المترتِّبة على ذلك.

وقبل الدخول في البحث أشير إلى شيء من تاريخ هذا الاتجاه وأبرز المنظرين له. وبالرجوع إلى الشيخ حكيمي نجد أنَّه يذكر ثلاث شخصيات رئيسة تمثّل أفكارها اللبنات الأولى في بناء هذه المدرسة، وهم كل من:

1 ـ السيد موسى زر آبادي القزويني (1353 ـ 1294هـ).

2 ـ الميرزا مهدي الغروي الأصفهاني (1365 ـ 1303هـ).

3 ـ الشيخ مجتبى القزويني (1386 ـ 1318هـ)[1].

ويبدو أن المؤسس هو الميرزا **مهدي الأصفهاني**. فقد ذكر الدكتور **ديناني**: «**إن الميرزا مهدي الغروي الأصفهاني كان مؤسس هذه المدرسة،**

---

(1) محمد رضا حكيمي، مكتب تفكيك (المدرسة التفكيكية)، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، 1375ه.ش، ص. 45 وإضافة إلى سير هؤلاء الثلاثة، وردت في هذا الكتاب سيرة عدد آخر من علماء هذه المدرسة.

وقد انبثق هذا التيار الفكري من آرائه»[1]. **وقد كان ينكر كثيراً من المقولات الفلسفيَّة، ووصل به الحال إلى إنكار قانون العلّية الذي يمثل بديهة من بديهيَّات الفلسفة والمنطق، فقال في رسالة مصباح الهدى: «. . .لأن أكبر المقاييس وأحسنها قياس البرهان، وهو مؤسَّس على العلِّيَّة والمعلولية. . . والعلِّيَّة من أصلها باطلة»**[2].

ويبدو أن رفضه لقانون العلِّيَّة يرجع إلى عدم قبوله ببعض اللوازم التي تترتَّب عليه، من قبيل ضرورة وجود السنخية بين الخالق والمخلوق، الأمر الذي كان يرى فيه نقصاً يُنسب إلى الله، وهو يريد تنزيهه عن مثل هذا النَّقص[3]. وذكر الدكتور **ديناني** أيضاً أن الميرزا **مهدي الأصفهاني** لا يرى كون استدلال إبليس قياساً فقهياً، وإنّما هو قياس منطقي: «**إن ما صرّح به إبليس في مقام رفض السجود. . . يعتبر برهانا منطقياً**». **وينقل عنه قوله: «أقول: وظاهرٌ أن قياس إبليس كان بصورة البرهان»**[4].

ومن أركان هذه المدرسة السيد **موسى زر آبادي** الذي درس، مضافاً إلى العلوم النَّقلية، الفلسفة الإسلاميَّة أيضاً. وله في هذا المجال مصنفات مثل: حاشيته على المنظومة **للسبزواري**، وشرحه لقصة سلامان وأبسال **لابن سينا**[5].

الركن الثَّالث لهذه المدرسة والأكثر تأثيراً في نشر أفكارها هو الشيخ

---

(1) غلام حسين ابراهيمي ديناني، «**ماجرای فکر فلسفي» در جهان اسلام** (قضيَّة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، طهران، طرح نو، 1379هـ.ش، ج3، ص423.

(2) «مصباح الهدى»، ص60، مطبوع ضمن رسائل السيد محمد باقر النَّجفي اليزدي، نقلاً عن: «**ماجراي فكر فلسفي**»، م.س.، ص424

(3) «ماجراي فكر فلسفي»، م.س.، ص424.

(4) المصدر نفسه، ص425.

(5) مكتب تفكيك، م. س.، ص194.

مجتبى القزويني الذي كان من مشاهير مفسّري القرآن، وكان له تأثير بارز على الجيل المعاصر من دعاة المدرسة التفكيكية، اشتغل أربعين سنة بتدريس العلوم النَّقلية والعقلية في مدينة «مشهد» المقدّسة، وتربّى على يديه تلامذة بارزون، ومن أهم كتبه «**بيان الفرقان**» باللُّغة الفارسية في خمسة مجلّدات، ضمّنه البحث حول أصول العقائد الدِّينية[1].

ولا تتوفر آثار هؤلاء العلماء في الوقت الحاضر، ولا توجد لكتبهم طبعات منقّحة، ولذلك يجب على من يرغب بمعرفة آرائهم اللُّجوء إلى ما كتبه الآخرون عنهم. وإذا تجاوزنا هؤلاء المؤسسين، فإن من يُعرف حالياً بأنّه رافع لواء التفكيك، وإليه تُنسب تسمية هذه المدرسة، هو الأستاذ **محمد رضا حكيمي** الذي يُعَدّ من الأفاضل بين شخصيات الحوزة العلميَّة في مشهد، ومن التلاميذ المباشرين للشيخ **مجتبى القزويني**، وعنه أخذ أصول هذه المدرسة.

كرّس الشيخ **حكيمي** جهده العلمي، وأنفق سنوات كثيرة من عمره، وسخّر ذوقه الأدبي وقلمه الساحر وما لديه من معلومات دينيَّة، لنشر آراء هذه المدرسة. وكتبه الكثيرة متوفّرة في الأسواق ومعظم الكتّاب على معرفة بها وينهلون منها. ولا مجال هنا لعرضها لكثرتها؛ إذ يربو عددها على ثلاثين مؤلّفاً. واقترنت المدرسة التفكيكية باسم الشيخ **حكيمي** الذي كتب لأوَّل مرّة مقالاً تحت عنوان: «**المدرسة التفكيكية**» نشره في مجلة «كيهان فرهنگی» الشهرية[2]. وفي هذا المقال بيّن أهم أصول هذه المدرسة وأسسه، . وأوضح لاحقا أنَّه كان يهدف من وراء ذلك المقال إلى ثلاثة أمور، هي:

---

(1) المصدر نفسه، ص247.

(2) كيهان فرهنگی، عدد خاص بالمدرسة التفكيكية، السنة التاسعة، إسفند 1371هـ.ش، العدد12، ص5 ـ 25.

1 ـ عرض الفكر التفكيكي.

2 ـ إجراء مصالحة بين الفكر التفكيكي والفكر غير التفكيكي.

3 ـ إحياء ذكر عدد من العلماء الربّانيين التفكيكيين[1].

وعُرِضَ هذا المقال لاحقاً ضمن سلسلة كتب «تاريخ و فرهنگ معاصر» (التّاريخ والثقافة المعاصرة) مع بسط وإضافات، على يد السيد **هادي خسروشاهي**. ونُشِرَ أخيراً بصورة كتاب مستقل ضمن مؤلَّفات **حكيمي** بعنوان «مكتب تفكيك» (المدرسة التفكيكية)، وهو الكتاب الذي اعتمدناه مرجعاً لإحالاتنا في هذه المقالة. ومن هنا، يُعدُّ الشيخ **الحكيمي** اليوم قطب الرحى بين المدافعين عن المدرسة التفكيكية؛ ولهذا السَّبب تُطرح هذه المدرسة وتُعرض للتحليل انطلاقاً من وجهة نظره.

التفكيكية ـ ولادة المصطلح:

ينسب الشيخ **حكيمي** هذه التسمية إلى نفسه يقول: «**لقد طرحت منذ سنوات خلت، مصطلح المدرسة التفكيكية حول الأساس المعرفي لمدرسة خراسان المعرفيّة**»[2]. وأمّا المعنى المراد من هذه التسمية فهو يوضّحه على النَّحو الآتي: «**المدرسة التفكيكية، مذهب لفصل ثلاثة مناهج معرفيّة، في تاريخ المعرفة والتأمُّل والفكر الإنساني، وهي طريق ومنهج القرآن، وطريق ومنهج الفلسفة، ومنهج الكشف الشهودي(العرفان)**»[3].

يعتقد **الحكيمي** بوجود تيارات فكرية ثلاثة عبر التّاريخ، أو فقل يعتقد بوجود ثلاثة طرق للمعرفة وإدراك الحقيقة، هي:

---

(1) مكتب تفكيك، م.س.، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص44.

(3) المصدر نفسه، ص46 ـ 47.

1 ـ الوحي (الدين ـ القرآن).

2 ـ العقل (الفلسفة ـ البرهان).

3 ـ الكشف (الرياضة الرُّحية ـ العرفان)[1].

وهو يرى أن كل ما يندرج تحت عنوان المعرفة البشريَّة، قائم على أحد هذه المناهج أو على مزيج منها. ولكل واحد من هذه المناهج أصوله وقواعده الخاصّة به. وتبرز المشكلة عندما يتم استخدام أحدها بدل الآخر، أو مزجها ببعضها. فالفيلسوف الذي يقوم منهجه على العقل، ربّما يحاول إثبات رأيه عن طريق العرفان، ومن الذين ساروا هذه السيرة شيخ الإشراق **السهروردي** الذي مزج بين العقل والكشف. وترى المدرسة التفكيكية أن في هذا المزج خللاً منهجياً، تنتج منه أخطاء عدَّة في مقامات مختلفة.

ويمكن القول: إن المدرسة التفكيكية تهدف إلى أمرين:

أحدهما: إيجاد حدود فاصلة بين هذه المناهج المعرفيَّة الثلاثة.

ثانيهما: تظهير المعارف القرآنية، وهذا الهدف أهم من سابقه.

لذا لا ينبغي الظَّن بأن هذه المدرسة تهدف إلى الفصل بين مجالات المعرفة فحسب، بل تهدف أيضاً إلى تظهير المعارف التي بقيت في الظل، أو حُرّفت بسبب غلبة التيارات الأخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن جوهر هذه المدرسة يتلخّص في السعي إلى فصل معطيات الوحي عن معطيات العقل البشري، على ضوء الاختلاف العميق بين ما يتوصّل إليه العقل بجهده وبين ما يصل إليه من اللَّه عبر رسله. ويقع هذا الموقف في الجهة المقابلة تماماً للاتجاه القائل بوحدة

(1) المصدر نفسه، ص54.

هذين المصدرين، كما هو الحال لدى بعض الفلاسفة المسلمين الذين لا يلتفتون إلى التَّفاوت الجوهري بين معطيات العقل الإنساني ومعطيات الوحي.

أصول المدرسة التفكيكية:

يذكر الشيخ حكيمي عدداً من الأسس التي يقوم عليها البناء الفكري لهذه المدرسة، نشير إلى أهمها في ما يأتي:

1 ـ الفصل بين الفلسفة، والعرفان، والدين.

2 ـ أصالة وأفضلية المعرفة الدِّينية.

3 ـ استناد المعرفة الدِّينية إلى القرآن والحديث.

4 ـ التعويل على ظاهر الآيات والرِّوايات.

5 ـ رفض أي نوع من التَّأويل.

وسوف أحاول في هذه المقالة شرح هذه الأصول تباعاً.

1 ـ الفصل بين الفلسفة، والعرفان، والدين:

وهذا الأصل يمثل الركن الأساس في بناء هذه المدرسة؛ إذ يرى دعاتها انحصار سبل المعرفة بالوحي، والعقل، والكشف. وكل من هذه الطُّرق يختلف عن الآخر من حيث المنشأ والأسلوب. ولا يعني هذا الاختلاف التضاد بالضرورة، فالكلام يدور هنا حول المنشأ والأسلوب، وربما يكون المؤدى واحداً؛ ولهذا يرى رواد هذه المدرسة عدم جدوى الجهود التي بذلها أمثال: **ابن رشد، وابن سينا، والسهروردي، والفارابي، والكندي، والقاضي سعيد القمي، والملا صدرا**، للتقريب بين هذه الطُّرق الثلاثة.

2 ـ أصالة وأفضلية المعرفة الدِّينية:

الأصل الثَّاني الذي تقوم عليه هذه المدرسة هو القول بأصالة المعرفة المستقاة من الدِّين وأفضليتها. ويستعين الشيخ حكيمي بالعقل لإثبات هذا الأصل، ويقول: ما هو موقف العقل، لو خُيِّر بين مصدر للمعرفة مأمون خال من الخطأ، وبين آخر لا يؤمن ورود الخطأ إلى ساحته ونتائجه؟ من الطَّبيعي أن العقل سوف يختار الأوَّل. وهذا ما يعطي للمصدر الدِّيني أفضليته.

3 ـ استناد المعرفة الدِّينية إلى القرآن والحديث:

النتيجة المنطقيَّة التي تنتج من الأصلين: الأوَّل والثَّاني، هي أن فهم أي مسألة دينيَّة لا بدَّ من أن يكون مستنداً إلى الدِّين نفسه الذي له وسائله وطرقه الخاصَّة به، والتي تغنيه عن العقل الفلسفي أو المعرفة الشهوديَّة. والمصدران الوحيدان اللَّذان يمكن انطباق وصف الدِّينية عليهما هما: القرآن والحديث.

4 ـ التعويل على ظاهر الآيات والرِّوايات:

تؤمن هذه المدرسة بأن لغة الدِّين واضحة سهلة، وبعيدة عن التعقيد البياني. وهذا يعني عدم حاجة النُّصوص الدِّينية إلى التَّأويل والتفسير. فالحقائق الدِّينية مبيّنة بلغة عقلانيَّة تقوم على أساس حجِّية الظهور. وظهور الكلام لا يمكن التنازل عنه إلاَّ بوجود نصَ ذي ظهور أقوى. ولا يحتاج فهم الدِّين إلى ممارسة الفلسفة، بل إن فهم الدِّين ومسائله ميسور للنَّاس جميعاً.

5 ـ رفض أي نوع من التَّأويل:

تظهر الحاجة إلى التَّأويل عند وجود نص غامض، أو غير منسجم مع بعض الأصول. ومع الوضوح لا داعي للتَّأويل. وتجدر الإشارة إلى

أن أكثر ما حصل من تأويلات في القرآن والرِّوايات، إنَّما كانت بغرض التوفيق بين ما يؤدِّي إليه القرآن وما تؤدِّي إليه المصادر المعرفيَّة الأخرى. وإذا قبلنا الأصول الآنفة الذكر، لا يبقى مبرر للتَّأويل. فكل تأويل هو حجاب يُلقى على النَّص الدِّيني؛ ينبغي اجتنابه. ولكن الشيخ **حكيمي** يدرك عدم إمكان التمسّك بهذا الأصل بصورة دائمة، فيستدرك قائلاً: «**إذا كانت هناك حالة تستدعي التَّأويل ـ عقلاً ونقلاً ـ ولم يكن من نوع التَّأويلات الفلسفيَّة أو العصرية أو العرفانية التي لا تُغيّر المعاني الأساسيَّة للقرآن، وكانت معقولة ومتطابقة مع الموازين، فنحن نقبلها**»[1].

هذه هي أهم أصول هذه المدرسة. أمّا الأصول الأخرى التي ذُكر أنّها لها، فهي ليست إلاَّ نتائج وأمور متفرِّعة من هذه الأصول.

وهكذا يتَّضح أن المدرسة التفكيكية ترى نفسها ممثلة للإسلام الحقيقي، وتعتبر كل من لا ينهل من منهلها بعيداً عن الإسلام بقدر بعده عن تعاليمها، وتعتقد أن أصولها مطابقة للإسلام تماماً، حتى أن الشيخ **حكيمي** صرّح بأن الفكر التفكيكي عين الإسلام، قائلاً: «**ان تيار التفكيك أمر مساوٍ للإسلام**»[2].

وقد أدَّى هذا التوجّه إلى إثارة اعتراضات ضد هذه المدرسة؛ فاعتبرها البعض مناهضة للعقل والفلسفة، ومتماشية مع المنهج الكلامي. ويقول الدكتور **ديناني** في وصف أنصارها: «لقد اقترب دعاة هذه المدرسة في كثير من مواقفهم من المتكلِّمين و ردّدوا أقوالهم،

---

(1) الشيخ محمد رضا حكيمي، **رعقل خود بنياد ديني**» (العقل الدِّيني المستقل)، نشرة همشهري الشهرية، العدد التاسع، 1380هـ.ش.، ص47.

(2) مكتب تفكيك، م.س.، ص187.

وكمثال على هذا التلاقي نشير إلى مسألة الوجود الذِّهني وموقفهم منها»[1].

بحث في أصول المدرسة التفكيكية:

ليس المُراد هنا الدخول في بحث تفصيلي لأصول هذه المدرسة، وإنّما كشف ما يكتنفها من نواقص على الصعيدين النَّظري والعملي. فبعض هذه الأصول يتعذر إثباتها نظرياً، بل لا يمكن التمسُّك بها عملياً، إن أمكن إثباتها على المستوى النَّظري.

أ ـ أصول المدرسة التفكيكية على الصعيد النَّظري:

سوف أكتفي بإيراد خمس ملاحظات حول هذه الأصول:

أوَّلاً: يعتقد دعاة التفكيك بعدم وجود تباين تام بين التيارات المعرفيَّة الثلاثة، وهذا يعني منطقياً وجود نوع من التداخل بينها. ويدل على ذلك أنَّها تلتقي في بعض المواضع. وكل ما سعى إليه أمثال **صدر الدِّين الشيرازي، وابن رشد، وابن سينا**، هو تعيين مواضع التقاء هذه التيارات الثلاثة. إلاَّ أنهم ربّما لم ينجحوا في مسعاهم، وهذا موضوع آخر لا علاقة له بهذا البحث.

ويرى أنصار هذه المدرسة إمكانية الحصول على معرفة دينيَّة محضة بمعزل عن العقل، والمثال الذي يسوقه الشيخ **حكيمي** على هذا الموضوع هو الفقه. ولكن الحقيقة هي أن الفقه ليس علماً محضاً، ومجرّداً من المعطيات البشريَّة؛ لأنَّه من المتعذر وضع فقهٍ بالاستناد إلى القرآن والحديث فقط؛ إذ إن آيات الأحكام والأحاديث تشكل موادّ أوَّلية، ينبغي الاستعانة بوسائط أخرى لتحويلها إلى فقه، وقد تكون هذه

---

(1) «ماجراي فكر فلسفي» در جهان إسلام، م.س.، ص438.

الوسائط بنظر أحدهم هي القياس، وبنظر غيره الاستصلاح أو الإجماع أو العقل.

ولقد جاء تطوُّر الفقه نتيجة لاستخدام علم الأصول، وهو علم من إنتاج المسلمين، ولكنَّه يستقي بعض مكوِّناته من مجالات أخرى كاللُّغة والمنطق. ويخضع الفقه والفتاوى لمؤثرات أخرى بيئية واجتماعية. حتى أن الشهيد آية اللَّه **مرتضى مطهَّري** يزعم أن بعض الفتاوى لا تستند إلى دليل شرعي وإنّما تستند إلى العقل فقط[1].

يتّضح لنا ممَّا سبق ذكره أن من السذاجة تصوُّر أنَّ الفصل بين الميادين المعرفيَّة الثلاثة سوف يُفضي بنا إلى علم ديني خالص. وإذا كان نقاء الفقه من تأثيرات العقل ـ كما يرى أصحاب المدرسة التفكيكية الذين يعتبرون الفقه مثالاً لنقاء العلوم الدِّينية من المؤثّرات الأخرى ـ إذا كان يواجه مثل هذه الانتقادات وينتهي إلى هذا المصير، فحال العلوم الأخرى واضح بطريق أولى.

وكما تتأثر العلوم النَّقلية بسلطة العقل القاهرة، فهو بدوره يتأثر أيضاً بسلطة الشهود أو الوحي. وهذا يعني وجود تأثير للمسائل الأخرى في العلوم العقلية، وحتى أن بعض هذه العلوم قائمة على بعض الأصول الثابتة بنوع من الكشف والشهود. وهذا ما أثبته فلاسفة العلم اليوم بكلِّ وضوح[2].

ثانياً: خلاصة ما يتضمَّنه الأصل الثَّاني، هو: أن نؤمن من غير

---

(1) راجع بهذا الخصوص: الشيخ مرتضى مطهَّري، «**تعليم و تربيت در اسلام**» (التعليم والتربية في الإسلام)، طهران، دار صدرا، 1373ش. ص314.

(2) راجع على سبيل المثال لا الحصر: آلن. اف. چالمرز، **چيستى علم**: **درآمدى بر مكاتب «علمشناسى فلسفى»** (ماهية العلم، مدخل إلى مذاهب علم المعرفة الفلسفي)، نقله إلى الفارسية سعيد زيبا كلام، طهران، دار سمت، 1381ش. ص36.

إثبات ذلك له بأدلّة إلى العقل والاستدلال العقلي. وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يجعلنا نؤمن برسالة نبي ونرفض رسالة آخر يدّعي النبوّة؟ وما الفارق عندئذٍ بين عبادة اللّه وعبادة الوثن؟، وهل يمكن دعوة غير مسلم إلى الإسلام من غير إثباتات عقلية؟ وإذا دعوناه إلى دخول الإسلام بغير استدلال عقلي، فهو في المقابل يدعونا أيضاً إلى اعتناق ديانته بغير استدلال عقلي. فالعقل هو القاسم المشترك بين النَّاس، وبه يُقاس صواب الاستدلال ورجحان المعتقدات بعضُها على بعضها الآخر. وإذا أنكرنا العقل يتعذّر بعدئذٍ الحوار إلاّ مع من لديه إيمان مسبق بمبادئ دينيَّة.

ثالثاً: هذا الأصل يستلزم الفصل بين الموضوعات الدِّينية. فبعض الموضوعات أساسيَّة ويجب إثباتها قبل الإيمان بالدِّين، ولا يمكن إثباتها بالنُّصوص الدِّينية. فلو طلبنا ممَّن يؤمن بوجود اللّه دليلاً على وجوده ـ سبحانه وتعالى ـ لا يستطيع القول: إن القرآن نصَّ على ذلك؛ لأن قبول حجيّة القرآن وأنه كلام منزل من عند الله، متوقف على الإيمان بوجود الله. ووجود اللّه هو موضوع السُّؤال هنا؛ لهذا السَّبب يجب إثبات وجود اللّه بدليل غير القرآن. والنتيجة هي أن شمولية هذا الأصل موضع شك.

رابعاً: يمكن مناقشة الأصل الرابع من ناحيتين: إحداهما منشأه، والأخرى دليله. في ما يخصُّ الناحية الأولى يجب القول: إن إدراك عامَّة النَّاس للقرآن بشكل فطري ينطوي على مخاطر جمة، ولا يمكن التعويل عليه. أضف إلى ذلك أن قسماً من النَّاس يخالط إيمانهم شرك بالله، وهم غير مؤهَّلين لإدراك حقائق القرآن كما صرّح بذلك القرآن. صحيح أن الحقائق الإيمانية يمكن أن يفهمها كل إنسان بسهولة، ولكن لا يمكن اعتبارها حقائق بديهية.

والأهم من ذلك هو الدَّليل الذي يسوقه الشيخ **حكيمي** لإثبات هذا

الرأي؛ إذ استند لإثبات صحّة رأيه إلى حجّية الظواهر كأصل عقلاني، حيث يقول: إن من الممكن تجاهل هذا الأصل «**في ما إذا ظهر في مقابله برهان بديهي، وليس برهاناً نظرياً خاضعاً لمقابلة برهان نظري آخر**»[1].

وبتعبير آخر تنبثق حجّية ظاهر النُّصوص الدِّينية من اعتبار العقلاء لمثل هذا الظَّاهر حجّة. وقد أخذت الشَّريعة بهذا المنهج وسارت عليه. ولكن لنفرض أن العقلاء حكموا بحجّية الظواهر، فإنَّ هذا لا ينفع من يرى ضرورة الفصل بين العقل وغيره من مصادر المعرفة، كما تؤمن مدرسة التفكيك.

الملاحظة الأخرى في هذا الاستدلال هي أن الظَّاهر حجَّة على الدوام ما لم يسقطه عن حجيّته ظاهر آخر في حد البرهان البديهي. ولكن ما هذا البرهان البديهي؟ يقول الشيخ حكيمي: «**أن تكون له صورة البرهان الأوَّل من جهة، ومادَّة لمقدّمتين يقينيتين من جهة أخرى. والبديهي ما لا يحتاج إلى البرهان كالواحد نصف الاثنين**»[2]. **ولكن هذه المفاهيم ليست دينيَّة وإنّما هي من موضوعات المنطق الصُّوَري الذي يُعدُّ من التُّراث اليوناني. فهو يرجع تلقائياً إلى استخدام العقل و آلياته بهذا الصدد، و هذا لا ينسجم مع أصول هذه المدرسة**».

خامساً: في ما يخصُّ رفض التَّأويل، هناك ملاحظتان جديرتان بالإشارة، أولاهما، هي: أن المعنى الذي أراده من التَّأويل يبدو اختصاصه بأصحاب المدرسة التفكيكية وحدهم؛ لأن التَّأويل المعروف في نصوصنا الدِّينية لا يُراد منه المعنى الذي ذهبوا إليه. وما نهت عنه النُّصوص الدِّينية هو التفسير بالرأي وليس التَّأويل ذاته.

---

(1) مكتب تفكيك، م.س.، ص41.

(2) «عقل خود بنياد ديني» (العقل الدِّيني المستقل)، نشرة همشهري الشهرية، م.س.، ص41.

والنُّقطة الأخرى هي أن من المتعذّر الحصول على نص خالص وخالٍ من التَّأويل سواء في النُّصوص الدِّينية أم في غيرها، والنُّصوص الدِّينية خصوصاً تحتاج إلى التَّأويل، وهذا ما دفع الشيخ حكيمي نفسه إلى القول بجوازه في بعض الحالات. وهذه بطبيعة الحال ثغرة غير مقيّدة بضوابط، تفتح باب التَّأويل على مصراعيه، من غير إمكانية التمييز بين المسموح به وغير المسموح به. والنتيجة هي أن الأصول السَّابقة لا تصمد أمام النقد، أو أنَّها تفسح المجال لاستثناءات كثيرة؛ بحيث لا يمكن اعتبار هذا الموقف معياراً للتمييز بين دعاة التفكيك وغيرهم.

وفي هذا السياق لابد من الإشارة إلى أن أحد معطيات هذا التيار، هو إظهار نواقص الفكر الفلسفي؛ حيث إن دعاة هذا التيار هم من أساتذة الفلسفة، ولا يمكن اتهامهم بالجهل بالفلسفة. ولكن إبراز ثغرات الفلسفة ونواقصها والنيل منها شيء، و إثبات أحقية و أفضلية المدرسة التفكيكية شيء آخر، لا يمكن عدٌّ أحدهما مقدمة للآخر أو نتيجة منطقيَّة له. كما أن نقد الآراء التفكيكية لا يعني بالضرورة الدِّفاع عن الفلسفة والعرفان.

وربما يقال: إن المدرسة التفكيكية تقبل بالحكم الصَّريح للعقل، وأمّا ما تعارضه وترى وجوب عدم إقحامه في فهم الدِّين فهو العقل الفلسفي أو اليوناني. وهذا المعنى قد يُقبل في بعض مستوياته ولكن كلمات دعاة التفكيك لا تشي بهذا المقدار بل تتعداه إلى مجالات أرحب ومدعيات أوسع.

ومن الطَّبيعي أن كل من يرفض نظاماً فلسفياً معيّناً ويريد إثبات بطلانه، يجب أن يثبت ذلك بأسلوب فلسفي؛ أي أن نفي الفلسفة يجب أن يكون بطريقة فلسفيَّة أيضاً. ومثلما أن نفي العقل يعتبر بمثابة إثبات له على نحو آخر؛ لأنَّه يتم بأدلَّة عقلية، كذلك فإنَّنفي الفلسفة يُعدّ بحد ذاته نوعاً من الفلسفة. وإذا كان دعاة التفكيك يهدفون إلى الاقتصار على

البديهيَّات العقلية، فينبغي أن يُعلم أن العقل ليس البديهيَّات فقط، لأن دائرة المدركات العقلية أوسع من دائرة البديهيَّات.

ب ـ أصول المدرسة التفكيكية على الصعيد العملي:

ينبغي التساؤل عن الموجبات التي تدفع أصحاب التفكيك إلى تفضيل قراءتهم للدِّين على غيرها من القراءات. وما نحاول القيام به في هذه المقالة هو التعرُّف على إمكانية تفكيك التيارات المعرفيَّة الثلاثة بالشَّكل الذي يدّعيه أنصار هذه المدرسة، وإلى أي حدٍّ استطاعوا تجنّب التَّأويلات العصرية والفلسفيَّة.

ونكتفي بإلقاء نظرة على كتاب «الحياة» للشيخ **محمد رضا حكيمي**، وأخويه.

أوَّلاً: يتمتَّع هذا الكتاب بأهميّة استثنائية بين مؤلَّفات الشيخ **حكيمي**؛ لأنَّه لا يعتبره مجرّد موسوعة حديثية، بل «**أشبه ما يكون بدائرة معارف تعكس نظاماً فكرياً ـ علمياً مستقى من الإسلام، ويتضمَّن إجابة عن كثير من مسائل الحياة البشريَّة المتطوّرة.**»[1].

وفي ظل تأكيدات مؤلفي الكتاب، يمكن اعتباره بمثابة المنشور العقائدي للمدرسة التفكيكية؛ إذ وردت فيه الأصول التي تُذكر عادة لأي مدرسة أو تيار فكري جديد. وإذا افترضنا أن أصول هذه المدرسة صمدت أمام النقد على الصعيد النَّظري، فهل يمكن تحققها عملياً أم لا؟

ثانياً: يتألَّف هذا الكتاب من ثلاثة أقسام:

الأوَّل: النُّصوص المنقولة، وتشمل الآيات والرِّوايات.

الثَّاني: توضيحات المؤلفين وإضافاتهم، سواء التي جاءت في بداية

---

(1) الحياة، ج1، ص17.

الكتاب كمقدّمة، أم التي جاءت بين طيّاته على شكل شرح للرواية أو الآية أو غير ذلك.

الثَّالث: كيفية اختيار الموضوعات وترتيبها.

ويدعو المؤلفون في كتابهم هذا إلى أمرين:

1 ـ العودة إلى الإسلام الأصيل في أصوله وجذوره. وهذه قضيَّة «عويصة» تدخلنا في متاهات لا نهاية لها؛ إذ إن هذا الكلام فضفاض يحتمل أوجهاً عدَّة. ولا يُعلم هل المراد به العودة إلى عهد معين؟ فنسأل أي عهد هو؟ أم المراد هو العودة إلى نصوص معيَّنة؟ فأيّة نصوص هي؟

ثم إلو افترضنا إمكانية انتزاع الإسلام الأصيل من قلب التَّاريخ، فهناك قضيَّة أهم وهي تطبيقه في عالم اليوم، وتلبية متطلبات الإنسان المعاصر، ومعالجة قضايا حياته وفقاً له. هنا تكمن صعوبة الأمر وذلك لوجود هوّة شاسعة بين الإسلام الأصيل والإنسان المعاصر، وأكثر ما تتجسد هذه الهوة في الأحكام الإسلاميَّة، ويكفي أن نشير منها إلى عدم مساواة المرأة والرجل في مواريث الذكور والإناث، وإرث المرأة من زوجها وبالعكس، وشهادة امرأتين تعادل شهادة رجل، وديَّة المرأة نصف ديَّة الرجل.

هذه الأحكام موجودة بصراحة في القرآن، وكانت موضع قبول الفقهاء على امتداد تاريخ الفقاهة، لكن ذهن الإنسان المعاصر لا يستسيغها، حتى أن بعض المتديِّنين يقبلون هذه الأحكام من باب التعبُّد والتَّسليم فحسب من دون اقتناع عقلي بها. وقد شهدنا في العقود الأخيرة محاولات قام بها بعض العلماء لحل هذه المعضلات. من هذا المنظور يمكن التَّعامل مع هذه الأحكام بطرق ثلاث:

1 ـ تجاوزها وعدم الأخذ بها

2 ـ تنفيذها بحذافيرها.

3 ـ تأويلها إلى معانٍ أخرى.

وتختلف طبيعة منطلقات دعاة الحل الأوَّل، فمنهم من يرى أن هذه الأحكام شُرِّعت لظروف زمانية معيَّنة؛ حيث كانت المرأة محرومة من أبسط الحقوق الاجتماعية والاقتصاديَّة، ويمكن اليوم تجاهل هذه الأحكام وعدم الأخذ بها. ومنهم من يقول: إن الإسلام لم يكن بصدد تشريع أحكام جزائية وحقوقية، وإنّما كان يرمي إلى غايات أسمى، إلاَّ أن الضرورة والحاجة دعتاه إلى تشريع أحكام تتناسب مع ذلك الزمان. وبما أن الزمان قد تغيّر، فمن الممكن حالياً تجاهلها وتشريع أحكام تتناسب مع هذا الزمان ومع روح العصر.

أمّا الحل الثَّاني، فيدعو إليه المتشرعة المؤمنون الذين يقولون بوجوب تطبيق هذه الأحكام بحذافيرها في عالم اليوم، مثلما كانت تطبّق في صدر الإسلام، ويرون أن الدعوات الجديدة التي تطالب بتجاهل أو تغيير هذه الأحكام فاسدة وما هي إلاَّ استجابة لإيحاءات الغرب.

يمكن لدعاة التفكيك انتهاج هذا الحل طبقاً لمنهجهم التفكيكي في الحفاظ على نقاء الإسلام. لكن النَّظر في كتاب «الحياة» يمنعنا من قبول هذا التصوّر؛ لأن ذهنية مؤلفيه مشحونة بمفاهيم حديثة كالكرامة الإنسانيَّة، والعدالة الاجتماعية، وما شابه ذلك. وبما أنهم يعيرون عنصر التعقُّل أهمِّية بالغة، فهم بطبيعة الحال لا يقرون هذا الحل.

أمّا الحل الثَّالث، فهو عبارة عن محاولات لإيجاد نوع من الانسجام بين هذه الأحكام وبين روح العصر. وتشمل هذه المحاولات طيفاً واسعاً يمتد من حفظ هذه الأحكام مع بعض الشروط والقيود، إلى ما يفضي

عملياً إلى تجاهلها. ومن ذلك بحث «الثابت والمتغيِّر»، وأطروحة «تأثير الزمان والمكان»، وفكرة «الأحكام الأوَّلية والأحكام الثانوية" .

ومن الطَّبيعي أن مؤلفي «الحياة» لا يستطيعون اتباع أي من هذه الحلول؛ لأنَّ نصوص الإسلام الأصيلة لم تُشر إلى أي منها، ولا مشربهم الفكري يبيح لهم الأخذ بها أو بغيرها. فهم يحترمون التعقّل، ولكن ليس كل تعقّل؛ إذ كما جاء في «الحياة» فإنّ دعاة هذه المدرسة من كبار المتعقلين، ويؤكِّدون على الاستناد إلى التعقّل في التعاطي مع القرآن والحديث، ولكن بأسلوب التعقّل القرآني؛ أي التعقّل الإلهي المستقى من الوحي والفطرة، لا التعقُّل البشري الناقص، ولا التعقّل اليوناني.

وقد أكَّد هؤلاء خلال إشارتهم إلى قضيَّة التَّأويل، على ملاحظة جديرة بالاهتمام، وهي: أن الأنس بمفاهيم المجالات الأخرى يحول دون الوصول إلى الفهم السليم لمقاصد القرآن، ويبيّنون هذا المعنى على النَّحو الآتي: «**الأنس الذِّهني والانشغال الدراسي والتدريسي بهذه الفنون والمصطلحات يؤثر ـ إرادياً أو لا إرادياً ـ في فهم واستنباط أصحاب هذه الفنون من القرآن والحديث**»[1].

وفي ضوء ذلك، إذا كان وجود مثل هذه النَّظرات يحول دون فهم القرآن على النَّحو الصحيح، فإنَّه لا يتسنّى لمؤلفي «الحياة» أنفسهم إدراك حقيقة القرآن. ولا ننسى أن الحكم الصَّادر يتسم بالعمومية ويشمل كل أنواع وجهات النَّظر؛ سواء كانت فلسفة يونانية، أم مُثلاً سياسية واجتماعية.

وعلى هذا الأساس، ووفق المنطق والاتجاه الفكري لمؤلفي الحياة، لا يمكنهم الاقتراب من النُّصوص الدِّينية لتفسير وتعديل بعض

(1) المصدر نفسه، ج2، ص179.

الأحكام؛ لأنَّه على فرض عدم النظارات هي تلك الآراء والنَّظريات ـ وفرض المحال ليس بمحال ـ فإن مجرّد شعورهم بعدم مقبولية هذه الأحكام في العالم المعاصر، يصبح بحد ذاته نظارة ترغمهم على رؤية النُّصوص الدِّينية بشكل آخر، وبيانها على نحو مقبول في عالم اليوم.

ثالثاً: الملاحظة التي يتجنّبها مؤلفو «الحياة» هي أن لكل إنسان نظارة يرى بها كل شيء، وليس هناك إنسان يفكِّر من دون افتراضات مسبقة وفهم كذلك، بل لدى كل إنسان افتراضاته المسبقة التي تتناغم مع رغباته وميوله، وفي ضوئها يحلل الأفكار والواقع الخارجي.

وعلى هذا الأساس، ينبغي أن لا يفوتنا، أنَّه مثلما أن الفلاسفة والعرفاء يفرضون رؤاهم وافتراضاتهم المسبقة على القرآن ويشاهدونه من وراء نظارة خاصّة، فهكذا الحال أيضاً بالنِّسبة إلى مؤلفي «الحياة»، حيث مارسوا العمل نفسه في كتابهم.

يرى دعاة التفكيك أن ظاهر النُّصوص حجّة، ولا يمكن التنازل عنه بسبب وجود براهين نظريَّة. فلماذا إذاً لا يعتبر فهم الجموع المتديّنة حجّة؟ ولماذا كان المتديّنون يقرأون تلك النُّصوص على مدى أكثر من ألف سنة، ويفسّرها المفسّرون من غير أن تُشم منها رائحة الثَّورة والتمرّد وإسقاط الطاغوت الاقتصادي؟

ولسنا بصدد نقد أو معارضة هذا الفهم، وإنّما نريد فقط أن نبيّن مدى تأثير ثقافة العصر والأدبيات السِّياسية المعاصرة في تكوين رؤية مؤلفي «الحياة»، وهو ما جعلهم يرون وجود ثورة خلف كل آية من آيات القرآن.

لقد تعدّى رأي مؤلفي «الحياة» في الفلاسفة والعرفاء الذين يفسّرون القرآن من وراء نظارات خاصّة، ليشمل كتاب «الحياة» أيضاً؛ حيث مارسوا في كتابهم هذا أكثر ما يمكن من التَّأويل، ونسوا كل ما عرضوه

من أصول حول حجِّية الظواهر. فهؤلاء الأشخاص يحملون مئات الافتراضات المسبقة الصَّريحة والخفية. والأمر المهم هنا هو إثبات صحّة هذه الافتراضات المسبقة.

رابعاً: نصل من خلال الملاحظة السَّابقة إلى نقطة أعمق، وهي أن كل التفسيرات منحازة بشكل أو بآخر؛ وذلك لأن كل النَّاس على أعينهم نظارات شاءوا أم أبوا، وبها يستعينون للعثور عمّا يبحثون عنه، وليس للعثور على الواقع. على سبيل المثال، فهذا **محي الدِّين بن عربي**، لا يرى الإسلام الأصيل سوى تجربة ألوهية وعرفانية؛ لذلك فهو يفسِّر جميع الآيات وحتى السِّياسية منها بنمط عرفاني. بينما سعى **سيد قطب** إلى بلورة الإسلام الحَرَكي أو الإسلام الثَّوري؛ لذلك فسَّر آيات القرآن في اتجاه تعميق رؤيته الثَّورية.

وعلى هذا المنوال شاهدنا ظهور تفسيرات علميَّة للقرآن، أعقبها ظهور تفسيرات «مؤدلجة» يتم على أساسها استخراج الأنظمة السِّياسية المطلوبة أو غير المطلوبة من القرآن مع استجلاء نماذج من الصِّراع الطبقي من بين طيَّات الآيات؛ وذلك لأن كل واحد يتعاطى مع القرآن وهو يحمل في ذهنه افتراضات يفسّره على أساسها.

وهذا يعني أنَّه لو ادّعى أحد عدم وجود قراءة غير منحازة، فهو غير مجانب للصواب. ولا ننسى أن الكلام هنا لا يدور حول الألفاظ، حتى نقول: إنها ثابتة ونحن نعتبر الظواهر حجّة، بل ما نرمي إليه هو أن التفسير يتحوَّل في كثير من الأحيان إلى محاولة لتوليد المعاني لا لكشف ما يريده صاحب النَّص نفسه. ينبغي أن لا يُفهم من هذا الكلام عدم إمكانية التوصُّل إلى الحقيقة؛ على اعتبار أنَّنا جميعاً نحمل افتراضات مسبقة؛ وذلك لأن حمل الافتراضات المسبقة شيء، والارتهان لها شيء آخر.

فهل يتجاهل أصحاب التفكيك افتراضاتهم المسبقة، ويعلنون أن الآخرين فقط محرومون من فهم الحقائق القرآنية، أم يعتبرون أنفسهم كالآخرين؟ فإن كانوا يعتبرون غيرهم فقط مشمولاً بهذا الحكم، فعليهم الإتيان بدليل يؤكِّد صحّة هذا الادعاء، وإن كانوا يعتبرون أنفسهم مشمولين بهذا الحكم أيضاً، فما الذي يجعل فهمهم أكثر أصالة من فهم غيرهم؟

والكلام لا يقتصر على الارتهان للافتراضات المسبقة وعدم القدرة على التخلّص منها، وإنّما يتركَّز على أن يكون المرء يقظاً بشكل دائم إزاء تأثيراتها الصَّريحة والخفيّة، والتعاطي معها بوعي.

خامساً: إن الهاجس الأساس لمؤلفي «الحياة» هو الجانب الاقتصادي. وهذا الافتراض الاقتصادي المسبق لدى هؤلاء دفعهم إلى تفسير أحاديث الإحسان والإنفاق والصدقة بنمط خاص. ولا يقف هذا التوجّه عند تفسير الأحاديث، بل يتعداها ليشمل التَّاريخ والحركات الدِّينية وثورات الأئمَّة وحتى بعثة الأنبياء؛ إذ يرون أن بعثة الأنبياء كان غرضها حلَّ المعضلات المعيشية للنَّاس.

بينما يؤكِّد سماحة الإمام **الخميني** أن التضحيات التي قدمناها في هذه الثَّورة كانت من أجل الإسلام: «**ما من عاقل يتصوَّر أن كل هذه التضحيات والدِّماء كانت من أجل أن يرخص البطّيخ، ولم يضحِّ أحد بفلذة كبده من أجل الحصول على دار رخيصة الثمن... بل يمكن للإنسان أن يضحّي بنفسه في سبيل الإسلام. وأولياؤنا ضحُّوا بأنفسهم في سبيل الإسلام وليس في سبيل الاقتصاد، فالاقتصاد لا يستحقُّ هذا**»[1].

ولسنا بصدد الموازنة بين هذين الرأيين أو ترجيح أحدهما على

(1) الإمام الخميني، «صحيفة النُّور»، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1378هـ. ش.، ج9، ص449 ـ 450.

الآخر، وإنّما نريد أن نبيّن مدى التضاد بينهما. والملاحظ هنا أن الإمام الخميني الذي ينكر أصالة الاقتصاد في الإسلام، يؤكِّد في الوقت عينه على الاهتمام بالفقراء، ويشير في مناسبات عدَّة إلى الصِّراع بين الفقر والغنى.

فأي هذين الرأيين صائب ومطابق للفطرة والجزم القلبي، وأيهما غير صائب؟ هنا نلاحظ أن أصحاب التفكيك الذين يعتبرون التَّأويلات الفلسفيَّة والعرفانية أو العصرية غير صحيحة، ومفضية إلى تضييع مقاصد القرآن، يعرضون في مناسبات حديثهم عن القرآن وآياته أكثر التَّأويلات الاجتماعية والاقتصاديَّة والسِّياسية معاصرةً. فهل يمكن القول: إننا جميعاً أبناء زماننا، ويصح علينا قول **هيغل** مثلما يعجز الفرد عن انتزاع ذاته من زمانه، يتعذر عليه أيضاً الإفلات من كيانه: «**و في النهاية كل فرد ابن زمانه**»[1].

سادساً: يطرح أصحاب التفكيك دعوىً يتعذر إثباتها، وهي أن التناقض في ميادين المعرفة يُعزى إلى عدم اتّباع الوحي. ولكن يمكن نقض هذا الادعاء بالحالات التي رأى فيها أصحاب هذا الادعاء أنفسهم اتّباعاً للوحي؛ وذلك لأن تفسيرهم لجذور الأخطاء المعرفيَّة عام وقابل للنقض. وفي الوقت نفسه يفتقد هذا الادعاء قدرة التَّبيين اللاَّزمة. والشيء الوحيد الذي يُستطاع فعله، هو تقديم عدّة أفراد لا تناقض بينهم بسبب اتباعهم للوحي. ولكن يصعب بل يتعذر وجود مثل هؤلاء الأشخاص بيننا نحن النَّاس غير المعصومين. وبعبارة موجزة، إن وقوع النَّاس في أخطاء بسبب اتّباعهم للعقل، لا يُعَدُّ دليلاً على أن تنحيته تؤدّي

(1) گئورگ ويلهم فردريش هگل، «عناصر فلسفه حقّ يا خلاصهای از حقوق طبيعی و علم سياست» (عناصر فلسفة الحق، أو خلاصة الحقوق الطَّبيعيَّة وعلم السياسة)، ترجمه إلى الفارسية: مهبد إيرانى طلب، طهران، پروين، 1378هـ. ش.، ص19.

إلى التحرُّر من الأخطاء والاختلافات، وتقود إلى الحصول على معرفة خالصة للوحي. وهنا تقع المسؤوليّة على عاتق أصحاب التفكيك ليضمنوا لنا أنَّنا إذا تركنا العقل سنتخلّص من المعضلات القائمة، ونكتسب معرفة خالصة. وعلى أي حال، يواجه هذا الادعاء إشكالات مهما كانت طبيعة الصِّيغة التي يُطرح فيها.

سابعاً: هذه المشكلة المعرفيّة لدى أصحاب التفكيك ناجمة عن فهمهم الخاص للمعارف؛ إذ يقسمون المعارف بشكل عام إلى معارف خالصة ومعارف ممزوجة. ولكن من غير تقديم دليل على هذا التقسيم. فهل هناك معرفة فلسفيَّة خالصة على سبيل المثال؟ إن كل فلسفة تعكس طابعاً وثقافةً معيّنةً. وهذا الحكم يسري على الفلسفات الحديثة كالفلسفة الوجوديَّة أو الفلسفة التَّحليلية، فإنَّها تعكس بنحو أو بآخر ظروف زمانها وبيئتها الثقافيَّة. وحتى العلوم النَّظريَّة المحضة ليست خالصة، وإنّما تحمل طابعا أيديولوجياً واضحاً، فهي لا تخلو من افتراضات وأحكام مسبقة.

وهكذا الحال بالنِّسبة إلى التجارب العرفانية، فحتى أسمى هذه التجارب إنّما يتسنّى فهمها عندما تكون مزيجاً من عناصر ثقافيَّة معيّنة. فالتَّجربة العرفانية للعارف المسيحي تكتسب لوناً مسيحياً، وتجربة العارف البوذي تكتسب لوناً بوذياً، وكذلك العارف المسلم يلون شرحه لتجربته بلون الإسلام.

ونحن لا نستطيع التحدّث عن معارف قرآنية إلاّ عندما نقرأ القرآن. وقراءة القرآن وتفسيره يتمّان على أساس أصول خاصّة. وعند القيام بعمليَّة القراءة يزول الخلوص الذي يزعمون. فالقرآن لا يُعتبر مصدراً للمعرفة ما لم يُقرأ، وإذا قُرأ لا يقدّم لنا معرفة خالصة، بل إننا في كثير من الأحيان نفرض عليه معلوماتنا المسبقة، ونحملها عليه شئنا ذلك أم

أبينا. ويمكن تشبيه هذه المعرفة بالصمت، فما إن نسمِّيه حتّى نقضي عليه.

والاختلاف في العلوم البشريَّة أمر لا يُنكر، وهو شامل لجميع الميادين، ولا يختصُّبالعلوم الفلسفيَّة المنبثقة من العقل الجزئي، بل يشمل العلوم المستقاة من الوحي أيضاً. ويبدو أن أصحاب التفكيك يعتبرون الفقه علماً خالصاً غير مشوب بعلم من مصدر آخر. ولكن حقيقة الأمر ليست كذلك، فتاريخ فقهنا عبارة عن ميدان تحدٍّ ونقض وإبرام بين الفقهاء. ويكفي أن نلقي نظرة على الاختلافات القائمة بين الفقهاء المعاصرين في شتّى القضايا، لكي ندرك أهمِّية هذا الأمر، ولا نتحدَّث بعدئذٍ عن علم خالٍ من الاختلاف.

نحن لا نبحث في علل الاختلاف وإنَّما نهتم بأصل وجوده. والعلوم الوحيانية لا تخلو هي الأخرى من الاختلاف لأيِّ سبب كان. ولكن قد يزعم أصحاب التفكيك أن العلوم البشريَّة تحمل بين طيَّاتها بذور الاختلاف بشكل ذاتي؛ لأنها منبثقة من العقل الجزئي، في حين لا تحمل العلوم الوحيانية في ذاتها عوامل الاختلاف، وإنّما يرد إليها الاختلاف بالعرض. إلاَّ أن هذا الزعم لا يغيّر من حقيقة الأمر شيئاً؛ إذ إن المهم هو عدم وجود علم خالص.

وفضلاً عن ذلك، قد يزعم أصحاب الاتجاه العقلي أن العلوم الوحيانية تشوبها اختلافات أكثر ممَّا يشوب العلوم البشريَّة، ويقارنون على سبيل المثال بين العلوم الرياضية والعلوم الدِّينية؛ إذ إن اختلاف الآراء بين علماء الهندسة الإقليديَّة، أقل بكثير من الاختلاف بين الفقهاء والمفسّرين. ولسنا هنا بصدد إثبات صحّة هذا المدّعى، وإنّما نريد إثبات أن المزاعم التي لا يتصدى أصحابها لإثباتها تواجه بادعاءات معارضة قد يكون إثباتها أسهل.

لقد أثار الشيخ حكيمي سؤالاً مفاده: «**ما هو حكم العقل، لو خُيِّر بين مصدر للمعرفة مأمون خالٍ من الخطأ، وبين آخر لا يؤمن ورود الخطأ إلى ساحته ونتائجه؟ من الطَّبيعي أن العقل سوف يختار الأوَّل وهذا ما يعطي للمصدر الدِّيني أفضليته**»[1]. **ولكن ما يؤسف له أن عالم الواقع خالٍ من مثل هذا التمايز بين المعارف، حتى يتسنّى لمختار أن يختار بينها بسهولة. ومن الطَّبيعي أن المقارنة تصح عندما تكون بين شيئين متكافئين في المرتبة الوجوديَّة، وليس بين شيء مثالي بعيد المنال (المعرفة المصونة من الخطأ)، وبين أمر واقعي(المعرفة المشوبة بالخطأ).**

والأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن المعارف الوحيانية تفقد خلوصها بمجرَّد أن تقع في أيدينا؛ لأن النَّاس يضفون عليها سمات ميولهم الذَّاتية، مثل ماء المحيط الذي إذا وضع في إناء يفقد صفة المحيط.

والحقيقة هي أن النُّصوص المقدّسة عبارة عن مرآة نرى فيها صورنا، ونعكس من خلالها أحوالنا تحت عنوان تفسيرها. ويتجاهل أصحاب التفكيك أنَّنا لا نتعامل مع وحي خالص، وإلا لاخترنا الوحي على العقل. ولو كان الأمر كذلك لاستحوذ الوحي على كل وجودنا؛ بحيث يضع عقلنا في مهب الريح، ولا يبقي مجالاً للتأمُّلات العقلية. فمثل العقل أمام الوحي كمثل شمعة أمام ضوء الشمس، بل إن العقل مرتبة ضعيفة ورقيقة من الوحي. إلاَّ أن القضيَّة المثيرة للاهتمام هنا، هي أن ما ينقله أصحاب التفكيك باسم الوحي لا يمثِّل عين الوحي، وإنّما هو عبارة عن نقل وتقرير للوحي، وحينئذٍ يجب أن تقاس صحَّة أوسقم هذا النَّقل والتقرير بواسطة العقل.

---

(1) «عقل خود بنياد ديني» (العقل الدِّيني المستقل)، نشرة همشهري الشهرية، م.س.، ص40.

يرى أصحاب التفكيك أن كتاب اللَّه يجب أن يُفهم في ضوء الرجوع إلى الثقل الأصغر، ولكنهم يعلمون جيّداً أن هناك عوامل عدَّة تضافرت وحرّفت سنّة المعصومين الذين هم الثقل الأصغر، بوضع الأحاديث وتحريفها أحياناً وسوء تفسيرها أحياناً أخرى.

من الطَّبيعي أنَّنا لا نستطيع، قبل الفصل بين الخالص والمزيج، أن نزعم أن هذا وحي أفضل من العقل. بل يجب أن نحرز أوَّلاً صحَّة صدور هذا الحديث من المعصوم بهذه الألفاظ، ونطمئن إلى عدم حصول أي تحريف فيه. وفي مثل هذه الحالة يمكننا أن نعتبر هذا الحديث أفضل من العقل. بيد أن إحراز صحّة صدوره، من واجب العقل الذي يشوبه الخطأ، وليس هناك طريق أفضل منه.

يدور الخلاف بين الإخباريين والأصوليِّين حول هذه المسألة فالإخباريون يقولون بلزوم أن نكون أتباعاً لـ «قال الباقر»، ولـ «قال الصادق». ويجيب الأصوليُّون بأنَّنا كذلك، ولكن يجب أن نتأكّد ابتداءً من أن ما نُقِل إلينا باسم الأئمَّة المعصومين صادر عنهم حقّاً ولم يطرأ عليه التحريف أو التبديل.

ويؤكِّد الشيخ **حكيمي** كثيراً على خطأ العقل. وفي هذا السياق يتبادر إلى الأذهان السُّؤال الآتي: **كيف نحكم بخطأ العقل ونفهم أنَّه قد أخطأ؟** الجواب المتوقع، هو: إن العقل يكتشف أخطاءه مرة بعد أخرى ويدين نفسه، ولكن هذا الجواب يتضمَّن تأييد العقل أكثر ممَّا يتضمَّن الحكم بخطئه؛ لأنَّنا نستعين بالعقل للحكم عليه. والملاحظة الأخرى هي أن تعطيل العقل بسبب خطأه، أشبه ما يكون بتعطيل حاسة البصر بسبب أخطائها المتعدِّدة.

ثامناً: ينبغي تأكيد فكرة أن أصحاب التفكيك ليسوا ممَّن يضحّون بالحرِّية في سبيل العدالة، ولكن هذا النَّمط من النَّظر إلى التفسير السليم

والسقيم، ينتهي تلقائياً إلى مثل هذه النتيجة. فإذا اعتبرنا تفسيرنا هو التفسير الصحيح فقط، وتصوُّرنا أن الآخرين محرومون من إصابة الصواب بواسطة النفحات الإلهيَّة، فإنَّنا ننتهي إلى مثل هذه النتائج.

وليس المراد من هذا الكلام أن أصحاب التفكيك إن أرادوا اجتناب الوقوع في هذه النتيجة، يجب عليهم أن يعتبروا تفسيرهم خاطئاً وينصاعوا لتفسير الآخرين؛ لأن لمثل هذه النَّظريَّة مخاطرها التي لا نريد التطرُّق إليها. وما نريد تأكيده هو رفض احتكار الحقانية.

تاسعاً: إن هذه الهواجس الهادفة إلى تحقيق العدالة أدَّت عملياً إلى التحريف المعنوي للآيات والرِّوايات؛ أي أن الخطر الذي ظنَّ مؤلفو «الحياة» أنَّه يكمن في طريق الفلاسفة والعرفاء، قد أصاب كتاب «الحياة» نفسه؛ إذ خُصِّص عدد من أجزائه (الثَّالث والرابع والخامس والسادس)، للشؤون الاقتصاديَّة وشرح النَّظريات الاقتصاديَّة في الإسلام. والمواد الأساسيَّة في هذا الكتاب، وهي الآيات والرِّوايات قد استقيت من المصادر الأساسيَّة غير أن مؤلفي «الحياة» قاموا بخطوات عدّة، هي:

أ ـ جمع الآيات والرِّوايات المطلوبة في موضع واحد

ب ـ ترتيبها على نسق معين

ج ـ تفسيرها

ولا نتطرق هنا إلى كيفية تفسيرهم لها، ولكن المهم هو نمط تنسيقها. فقد رتّبوها على نحو يوحي للقارئ بشكل لا إرادي، بأن موضوع الاقتصاد في الإسلام يمثل أهم ركن فيه بعد بحث المعرفة وبحث النبوّة.

من الطَّبيعي أن مؤلفي «الحياة» أحرار في ترتيب كتابهم على النَّسق الذي يشاءون، ومن حقهم كتابة تأمُّلاتهم وتقديمها للآخرين، وبإمكانهم

نقد من يشاءون أو حتى وصفه بالانحراف والخروج عن الدِّين، شرط أن لا يعدُّوا فهمهم للإسلام هو الإسلام عينه.

والواقع أن الدِّين ليس سوى مائدة إلهيَّة واسعة، يجلس إليها من يشاء. ولكن النَّاس مختلفون في أذواقهم وقدرتهم على الاستيعاب؛ لذلك ينتفع كل واحد من هذه المائدة بحسب استطاعته وسعة وجوده.

وليس هدفنا الانتقاص من رؤية أصحاب المدرسة التفكيكية؛ فكتاباتهم تدل على حرص ديني يمثل قبساً من حرص مولى الأحرار وشهيد العدالة الإمام علي. وليس هناك من اعتراض على هذه النَّزعة الدَّاعية إلى العدالة، بل إنها تستحق أقصى درجات الثناء والتقدير. ولكن كلامنا هنا يدور حول كيفية تفسير هذه المعطيات وطريقة التصرّف مع المخالفين، واتخاذ الشرع وسيلة لكبتهم. ومن الذين نقدوا هذه الأفكار الدكتور **ديناني** الذي يُعدُّ من خريجي الحوزة العلميَّة، ومن المطلعين على المصادر الفكرية لأصحاب التفكيك، فقد نقد آراءهم من وجهة نظر فلسفيَّة على النَّحو الآتي: «**غالبا ما تمسّك أصحاب التفكيك بظاهر الرِّوايات والآيات لإبراز مثل هذه المعتقدات والنَّظريات. ولكن الحقيقة هي أن مثل هذه الأفكار ذات منشأ فلسفي**»[1].

عاشراً: يُمثّل كتاب «الحياة» بحد ذاته دليلاً على تعذُّر تحقُّق آراء هذه المدرسة في مقام العمل والتَّطبيق. فإن الذين يصرُّون على التمييز والفصل بين مصادر المعرفة الثلاثة: الوحي، والعقل والكشف، ويرفضون التَّأويل، ويكتفون بظاهر النُّصوص فحسب، ويطلبون من الجميع نزع نظاراتهم ووضع نظارة الوحي فقط على عين العقل، إن هؤلاء نسوا عند التَّطبيق العملي كلّ هذه الأصول، وقاموا بما يتناقض مع ادعاءاتهم. فمزجوا هذه الميادين المعرفيَّة بَعضها ببعضها الآخر،

(1) «ماجراى فكر فلسفي در جهان إسلام»، م.س.، ص 435 ـ 436.

ومارسوا عمليَّة التَّأويل على نحو واسع، وأنكروا حجيّة ظاهر النص، وعرضوا تأويلات مغايرة كلِّياً لظاهر النُّصوص، وفهموا الوحي من خلال استخدام نظارة العصر.

وكانت النتيجة أن القارئ بات يستنتج تعذر تحقيق متبنّيات المدرسة التفكيكية، أو أنَّها ممكنة ولكن مؤسسيها لم يستطيعوا حتى الآن التمسّك بمبادئهم. ولهذا من الممكن أن يأمل المرء حصول ذلك.

خلاصة الكلام، أنَّه رغم تنميق مدعيات المدرسة التفكيكية وحسن عرضهم لها، فإنَّ من زعم أنَّها ليست سوى مسلك إخباري بلبوس جديد لم يجانب الصواب؛ وذلك لأن منطلقات ومضامين ونتائج هذين المسلكين هي واحدة؛ ولهذا فإن النقد الذي يوجِّه إلى المسلك الإخباري يوجّه إلى هذه المدرسة أيضاً، وقبول ذلك المسلك يعني قبولها. والفارق بين الاتجاهين لا يتجاوز التعابير والمصطلحات وطريقة العرض.

وفي الختام، يجدر القول إنَّ هذه المدرسة تفقد الانسجام الدَّاخلي، ولا تحتوي على كفاءة خارجية. أمَّا خلوِّها من الانسجام الدَّاخلي؛ فلأن إثبات أفضلية المعرفة الدِّينية على المعرفة العقلية إنّما يكون بواسطة العقل و باستخدام مفاهيمه و مقاييسه. وأمَّا افتقادها الكفاءة الخارجية؛ فلأنها لا تتمسك بالأصول التي تبنَّتها في مقام طرح النَّظريَّة، ولأنها مارست أكثر ما يمكن من التَّأويلات واستخدمت نظارة العصر البشريَّة من خلال العلوم التي استقت منها مفاهيمها.

وهنا يبدو أن أية محاولة لرفض استخدام العقل في فهم الدِّين، نصيبها الفشل. وأية محاولة لإنكار دور العقل في فهم النَّقل لابدَّ من أن تنتهي عملياً؛ إمّا إلى تعطيل الفهم الدِّيني، أو إلى فتح الطَّريق أمام تأويلات غير مستساغة.

هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة

قراءة نقديَّة في كتاب(*)

د. سيد صدرالدين الطاهري

مقدمـة

نتوخَّى في هذا المقال نقد كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة» للشيخ محمد مجتهد شبستري، معتمدين على ما جاء في الكتاب نفسه، وعلى المقابلة التي أجرتها معه صحيفة «هَمْشَهْري» الإيرانية حول الكتاب.

يهدف المؤلف في الأساس إلى الدِّفاع عن نظريَّة في مجال فهم النُّصوص وتفسيرها، لاسيما الدِّينية منها؛ أي الكتاب والسنّة. تؤمن هذه النَّظريَّة بالتدخُّل الواعي واللاواعي لميول المفسِّر، ومعلوماته، ومفاهيمه السَّابقة، وافتراضاته القبلية والكامنة [أو ما قد يُعبّر عنه بالخلفيَّة الذِّهنية أو الفكرية] في فهمه للنُّصوص وتفسيره لها. ويؤكّد المؤلف ـ خلافاً لقناعة الفقهاء وعلماء الدِّين ـ أن المقدّمات الناشئة من اللُّغة والأدب، وأصول الفقه وأمثال هذه العلوم، غير كافية لفهم الكتاب والسنّة، بل

(*) الكتاب هو للدكتور محمّد مجتهد شبستري وهو أستاذ جامعي تخرّج من المدرسة الفلسفية الألمانية وله حضور لافت جداً على صعيد التسويق للأطروحات الغربيّة في مناهج التأويل والهرمنيوطيقا المعاصرة.

يجب التوجُّه تلقاء العلوم الإنسانيَّة والتَّجريبيَّة، وإشراكها في عمليَّة تفسير النُّصوص الدِّينية.

ويقوم نقدنا لهذا الكتاب على أساس ما يعرضه المؤلف من أصول ومبادئ الهرمنيوطيقا ونتائجها الفقهية والتفسيرية في النُّصوص الإسلاميَّة، وليس على ما قد يرد عن الهرمنيوطيقا في النُّصوص والكتابات الأصلية، الغربيَّة، والتوضيحات الشرقية لكتّاب آخرين، وبعبارة أخرى: نريد أن نرى ما يعكسه هذا الكتاب، وما هي النتائج التي ينتهي إليها؟ وما قاله أساطين علم الهرمنيوطيقا ومنظِّروه الأصليُّون في الغرب، وما هي نظرياتهم بصورة عامَّة؟، وما هي ثمارها على صعيد الكتاب المقدّس للمسيحيَّة؟، وما هي مصادر المؤلف، المجهولة في الغالب؟ وكيف استفاد منها، وما إذا فعل ذلك بنحو صحيح أم خاطئ؟ وما هي التحوّلات التي مرّ بها هذا العلم في الغرب؟ فهذه ومسائل أخرى كثيرة يُعَدّ الالتفات إليها مهمّاً في مجال الهرمنيوطيقا، ومع ذلك لم نولها اهتماماً في نقدنا لهذا الكتاب؛ لأن المؤلِّف نفسه لم يتعرّض لأيّ منها ولا استند إليها.

ويحدونا الأمل في أن يكون ما نسطّره هنا نقداً بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ فإن للنَّقد ـ خلافاً لما قد يُفهم منه في عرفنا ـ معنىً إيجابياً يتمثل في فرز «الخالص والنقي» عن «المزيّف والمغشوش»، وليس في استعراض المغشوشات، وإظهارها للعيان، وإخفاء كل ما هو صالح وحسن وجميل؛ وإن كان المفهوم من النقد المصطلح شيئاً مغايراً للتعريف بالكاتب أو الكتاب.

أضف إلى هذا، فإن هدفنا هو نقد الكتاب لا نقد المؤلف. فقد يختلط ـ مع الأسف ـ هذان الأمران ببعضهما في البعد الإيجابي، أو السَّلبي وتظهر عن هذا الطَّريق نتائج غير مقصودة، وهو ما يخالف الحكمة الإسلاميَّة القائلة: «انظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال».

في ثقافتنا نحن المسلمين، لم ولن نختلف في أن الإسلام هو دين تطوير الفكر، وأنه لا يخشى النقاش، ولا يرهب الحوار حتى في مجال أهم مرتكز يستند إليه، أعني القرآن الكريم.

بناءً على هذا، فإنّ النَّظريَّة الأصلية لكتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة»، وعلى فرض كونها بديعة ورائعة جدّاً ـ وسوف نوضح سبب كونها ليست كذلك ـ لا تزيد في رأينا وعلى أحسن التقادير، عن إضافة عاديَّةٍ لباب من الأبواب إلى مباحث أصول الفقه، والكلام والتفسير والعلوم كالأبواب الأخرى المرتبطة بهذه الأبحاث، نظير باب دلالة الألفاظ في المنطق.

(1)
مباني الهرمنيوطيقا

الفصل الأوّل من الكتاب هو مفتاح موضوعات الكتاب كلّه، ويحمل عنوان «عمليَّة فهم النُّصوص»، وفيه تواجهنا عدّة مقولات مفترضة على النَّحو الآتي:

1 ـ «**إنّ فهم النَّص هو غير معرفة معناه اللُّغوي، فقد يستمع شخص حديثاً، أو يقرأ نصّاً من دون أن يفهمه**»[1]، و«**معرفة المعنى اللُّغوي يرتبط بباب السيمانطيقا** [Semantic] أو دلالة الألفاظ. أمَّا فهم النص، فهو مرحلة أعلى، ويرتبط بباب الهرمنيوطيقا [Hermeneutic] أو التفسير[2]. ويتوقّف الفهم على الدَّلالة اللُّغوية، ولكن هذه الدَّلالة لا تنتهي بالضرورة إلى الفهم».

(1) هرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة، محمد مجتهد شبستري، ص13.
(2) هذه الكلمة مأخوذة من اسم هرمس نبي العرفان الأسطوري، أو رسول الآلهة عند الإغريق.

2 ـ **«فهم النَّص يتوقّف على تفسيره»**[1].

3 ـ **«ليس معنى النَّص أمراً مكشوفاً وظاهراً بنفسه»**[2]، بل إن المفسِّر هو الذي يكشف المعنى بالاعتماد على قواعد التفسير.

4 ـ **«يمكن إعطاء «تفاسير» متعدّدة لكل نص، وليس «فهم» معنى نصٍ ما أمراً بديهياً»**[3].

تأسيساً على هذا، فإن الاختلاف في فهم أيِّ نص هو أمر عادي ودائمي **«وفي الحالات التي لا نلاحظ اختلافاً في فهم النَّص وتحديد معناه ـ على فرض وجود تلك الحالات ـ فإنّ ذلك لا يعود إلى الدَّلالة الذَّاتية للنَّص، وعدم حاجته إلى التفسير، بل يعود إلى أن الجميع يفسّرونه بنحو واحد»**[4].

النقد

في هذه الأصول الأربعة ثمة أمور ثلاثة هي:

1 ـ نقطة إيجابية.

2 ـ مصطلح قابل للنقاش.

3 ـ إستنتاج قابل للنَّقد.

أ ـ النُّقطة الإيجابية:

أمّا النُّقطة الإيجابية، فهي أن المؤلف ميّز بين تفسير النصّ والمعنى

(1) الكتاب، ص15، س1 [المقصود كتاب شبستري المذكور].
(2) الكتاب، ص15 س27.
(3) الكتاب، ص15، س23.
(4) الكتاب ص15، س16-20.

اللُّغوي للنَّص، وإن كان أساس هذا التميز ليس من مبتكرات المؤلف المحترم طبعاً، بل إنّه كان ملحوظاً دائماً في أصل اللُّغة. وقد اعترف بهذا الاختلاف مفسّرو القرآن الكريم، عندما عرّفوا التفسير ـ تبعاً لأهل اللُّغة ـ بأنّه «كشف القناع» عن النص، واعتبروا ذلك أساس تعاريفهم الخاصَّة لتفسير القرآن الكريم. فالقناع بمعنى الستر والحجاب والغطاء؛ وليس المعنى اللُّغوي للنَّص مستوراً بالنِّسبة إلى الملمّ باللُّغة، بل إن من لا يعرف لغة النَّص هو الذي يحتاج إلى رفع الغطاء عنه.

بناءً على هذا، حقّ أن نتقيّد في تفسير كل نص بنقاط تكمن وراء المُفاد اللُّغوي المتعلِّق به، لا تبرز من النَّص نفسه، وأن نعِدّ ذلك هو الاختلاف الأساسي بين تفسير نصّ وترجمته، غير منكرين أن بعض المفسّرين لم يراعِ ذلك أحياناً بالقدر الكافي من الناحية العمليَّة، وإن أقرّ به نظرياً.

ب ـ المصطلح القابل للنقاش:

مضافاً إلى ما مرّ، يدّعي المؤلف: أنّ «تفسير» النص، و«فهمه» كليهما لهما المعنى نفسه، ويقابلان «إدراك» المعنى اللُّغوي.

ولا شك في أنَّ المناقشة في الاصطلاح لا تليق بأهل المعرفة، ولكنَّ تجريد لفظة عن معناها الأصلي والمعروف، وجعلها لمعنى جديد أخصّ، يجب أن يكون لضرورة أوّلاً، وأن لا يسبِّب اشتباهاً ثانياً؛ وإلاّ فسيكون في غير صالح جاعل المصطلح قبل أي شخص آخر.

أعتقد أنَّه كان ينبغي لكتاب تخصُّصي مكتوب باللُّغة الفارسية، يعدّ جزءاً من هذه الثقافة، أن يعتمد على الألفاظ الفارسية مع الاحتفاظ بما يعادلها من المصطلحات الأجنبية. وحول اعتباره لكلمة «فهم» العربية مصطلحاً، ينبغي القول: إنَّ استعمال هذه الكلمة بوصفها مصطلحاً بهذا

المعنى، لا سابقة له في اللُّغة العربية؛ فإن أهل اللُّغة يوافقون الكاتب في كلمة «تفسير»[1]، إلاّ أنهم يخالفونه في كلمة «فهم»[2].

وفي اللُّغة الفارسية أيضاً [تبعاً للعربية] كرّست لكلمة «الفهم» درجات ومراتب مختلفة، وهي تستوعب كل المراتب بنحو واحد. فعندما يقال مثلاً: عن بث إذاعي أنَّه «مفهوم»، فيراد أن الألفاظ قابلة للفرز والتشخيص، أو مسموعة، ولا يهم القائل ما إذا كان المخاطب يفهم معنى هذه الجمل والألفاظ ويدركها، أو أنَّه ليس من أهل تلك اللُّغة، وأنّه لا يدرك المعاني وإن كان يسمع الألفاظ بوضوح.

وعندما يقول رجل البوليس في رسالته الصوتية: «مفهوم»، فإن مقصوده هو إدراك اللفظ ومعناه. ولكن عندما نقول: «فلان لا يفهم كلامي» فقد نقصد مرتبة في مستوى التفسير؛ لأنَّنا نفترض أن «فلاناً» يدرك ظاهر حديثي ومعناه اللُّغوي، ولكنَّه لا يدرك عمقه والأسرار الكامنة فيه.

إذاً، فجعل المصطلح المذكور من قِبل المؤلف؛ أي عدّه كلمة الفهم مصطلحاً جديداً مرادفاً للتفسير مثلاً، هو أمر مخالف للُّغة والعرف، ويؤدّي من جهة، إلى إبعاد اللفظ عن محتواه المعروف دونما سبب، ويحتِّم من جهة أخرى أن يكون عندنا لفظان اثنان، لمعنى واحد (وهو الإدراك المستور)، مع أن كلا اللفظين متداولان في العربية والفارسية، بدرجة وأخرى مع الاختلاف الذي أشرنا إليه.

---

(1) قال في المنجد: فَسَر فَسْراً الأمر. أوضحه، وفسّر المغطى: كشف عنه، وفسر فسراً وتفسيرة الطبيب: نظر في بول المريض ليستدلُّ به على شيء من أمره، التفسير...: التَّأويل؛ الكشف، الإيضاح، البيان، الشَّرح.

(2) المنجد: فهم فهماً.. الأمر أو المعنى: علمه وعرفه وأدركه، والفهم: تصوُّر الشيء وإدراكه.

هذا وعَدُّ كلمتي «الفهم» و«التفسير» مترادفتين مبنيٌّ على افتراض المؤلف القائل إنَّه «يمكن إعطاء تفاسير متعدّدة لكل نص»، وهو ما ذكرناه بوصفه الأصل الرابع من أصول الهرمنيوطيقا[1]. أمَّا إذا قبلنا خلاف هذه المقولة، واعتقدنا أن بعض النُّصوص لا تحتاج إلى تفسير أصلاً، فلازم ذلك أن ندَّعي أنّ بعض نصوص لغة ما ـ مع أن لها دلالة لغوية واضحة ـ لا تُفهم من أهل تلك اللُّغة، وهذا ما لا يوافقنا عليه العرف.

ج ـ الإستنتاج القابل للنَّقد:

النُّقطة السَّلبيَّة والمنتقَدة الموجودة في هذه الأصول هي مفاد الأصل الرابع القائل: «**يمكن تقديم تفاسير متعدّدة لكل نص**»، و«**إن الاختلاف في معنى أي نص هو أمر عادي ومتوقع**»، و«**كلّما حصل اتفاق ـ على سبيل الفرض ـ في فهم معنى نص، ولم يبرز أي اختلاف، فإن ذلك لا يعود إلى دلالة النَّص نفسه على ذلك المعنى، وعدم حاجته إلى التفسير، بل يعود إلى أنّ الجميع يفسّرونه بنحو واحد**»[2].

لاشك في وقوع الاختلاف في فهم النُّصوص وتفسيرها، ولكن أن يكون كل نص قابلاً للتفاسير المختلفة لزوماً، فهذا ما لا دليل عليه؛ لأن كثيراً من الجمل والعبارات ليست كذلك، مثلاً: «أنا عطشان. إذهب وائتني بقليل من الماء«، أو «إنّا جائعون. حان موعد تناول الطعام»، أو «التدخين ممنوع في هذا المكان»، ونصوص أبعد من هذه النُّصوص العاديَّة أيضاً، ليست قابلة للتفسيرات المتضادة. فكثير من أقوال متحدث مرموق لا تحتمل أكثر من معنى، وكذلك النُّصوص العلميَّة المحضة من قبيل الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والطب، هي الأخرى لا تحتاج

(1) الكتاب، ص15، س16 ـ 25.

(2) الكتاب ص15، س16 ـ 25.

إلى تفسير باطني مهما كانت معاني كثيرٍ منها معقّدة، وعميقة، وصعبة.

هذا كلّه في مجال النُّصوص العاديَّة والأدبية، أو غير الدِّينية بصورة عامَّة. ويمكن إن نذهب أبعد من ذلك، وندَّعي أنَّه حتى النُّصوص الدِّينية ليست كلها بحاجة إلى تفسير وإلى ما يكشف عنها الستار لزوماً. فثَم أوامر ونواهٍ كثيرة في أحكام المعاملات مثل: الإجارة والبيع، وتقسيم الإرث، وأمثالها، وردت في الكتاب والسُنّة وحملت مفاهيم كلِّية ولغوية لها مصاديق عرفية، والحكم الشَّرعي ينتقل عبر المفهوم إلى المصداق، من دون أن يبقى هناك شيء خلف الستار.

وما يثير العجب أكثر، هو أن جعل مثل هذا الأصل العام والواسع ـ بحيث يستوعب «كل نص» بلا استثناء ومن أي نوعٍ كان، لا ضرورة له، ولا يخدم أهداف المؤلف. وربما تراجع عنه في الصَّفحات الآتية لإحساسه بعدم وجود مبرر كافٍ له، وأعاد النَّظر بهدوء في عمومية هذا الأصل قائلاً: «**لا يحتاج الكلام إلى تفسير إذا كان معناه واضحاً بيّناً**»[1]. وأردف: «**النُّصوص التي ترتبط بالعلاقات الملموسة والمحسوسة للحياة لها معانٍ بيّنة ولا تحتاج إلى تفسير**».

ثم قلّص الأصل المذكور وحدّده بقوله: «**إنّ الأحاديث والنُّصوص الدِّينية والفنِّية والعرفانية والفلسفيَّة تحتاج إلى تفسير**»[2].

والجملتان الأوليان المذكورتان آنفاً تتناقضان مع مفاد الأصل الرابع. أمَّا الجملة الثَّالثة التي تَعُدّ كل النُّصوص الدِّينية قابلةً للتفسير بصورة عامَّة، فهي الأخرى مخدوشةٌ بنحو آخر، رغم إصرار المؤلف عليها؛ لأنّه مضافاً إلى الأمثلة التي نقلناها، والمرتبطة بالمعاملات، لا يُعلم أساساً لماذا، وأين تعهّدت الفئات المذكورة (الدِّينية، والفنِّية،

---

(1) الكتاب، ص95، بداية الفصل التاسع.

(2) الكتاب، ص95، بداية الفصل 1 ـ 3.

والعرفانية، والفلسفة) أن لا تتكلّم بـ «كلام واضح»؟، ولماذا لا يجوز الحديث عن **«العلاقات الحياتية الملموسة والمحسوسة» في نطاق الدِّين خاصة، وهو الذي له صلة مباشرة بحياة النَّاس اليومية؟. يمكننا الآن أن نطرح إشكالاً آخر يقول: مع الالتفات إلى الموارد المذكورة آنفاً، كيف يمكن الإصرار على هذه النتيجة؟ وهي: كلّما لم يبرز اختلاف ـ على سبيل الفرض ـ في فهم نص ما، فهذا لا يعود إلى عدم حاجته إلى التفسير، بل يعود إلى أن الجميع يفسّرونه بنحو واحد»**.

في الواقع، إذا كان التفسيرُ غيرَ الدَّلالة اللُّغوية، ويرتبط بما وراء النص، أو مخاطب النَّص أو كليهما، فلماذا تكون الماوراءات كلّها بنحو واحد؟، ولماذا لا يبرز الاختلاف؟، ألا يعني هذا أن النَّص المعنيّ، أو مخاطبَه، فاقدٌ لسبب أو لآخر، للماوراء الذي يكون عماد التفسير ورصيده؟.

ويتحدّث المؤلف المحترم عن التفسير، ويطرح دعوى مفادها أن كل النُّصوص تقبل التفسير، ولكنَّه لم يعيّن ملاك ومعيار القبول. كما أن أصل تفكيك الدَّلالة اللُّغوية عن التفسير أصل قديم ولكن الإجابة عن سؤال: «هل كل نص قابل للتفسير بالضرورة؟» لا تتيسر إلاّ إذا عُرض ملاك واضح وحدّد موقعه؛ هل هو من النص، أو المخاطب، أو كليهما؟، وهذه مسألة لم تُبين في الكتاب.

(2)
الإطار الهرمنيوطيقي

ثم يصل المؤلف إلى الأصول الدَّاخليَّة، أو ما أطلقنا عليها نحن «الإطار الهرمنيوطيقي». ويشير في البدء إلى مقوِّمات تفسير النُّصوص وفهمها من منظاره وهي:

1 ـ التصوُّرات والافتراضات القبْلية، أو الخلفيَّة الفكرية والثقافيَّة للمفسِّر.

2 ـ الميول والتطلُّعات الموجَّهة للمفسِّر.

3 ـ أسئلته من التَّاريخ.

4 ـ تحديد مركز معنى النص، وتفسيره كوحدة على محور ذلك المركز.

5 ـ ترجمة النَّص في الأفق التَّاريخي للمفسِّر[1].

خلاصة هذه الأصول ومفادها هو أن لكلّ مفسِّر «خلفيَّة فكرية» و«أفقاً مفاهيمياً»، أو «مسلّمات ومقبولات قبْلية» تخلق فيه «رغبات وميولاً» و«ترقّبات وتطلُّعات» خاصة، وبهذه الخلفيَّة والذخيرة الفكرية يذهب إلى التفسير، فيعطيه النَّص محتوى متناسباً مع تلك الثروة الفكرية، وتتم عمليَّة التفسير. ومن ثم تظهر مقبولات وافتراضات مسبقة جديدة في شخصيَّة المفسِّر، وتؤثر بدورها في معالجاته التفسيرية الجديدة. وهكذا يتكرّر هذا «الدَّور الهرمنيوطيقي» أو التعاطي المعنوي (التفسيري) ويستمر.

فالمفسِّر مؤلِّف، يعيد النَّص المراد تفسيره إلى موقعه التَّاريخي الخاص به، وإن كان قد صدر في أفق تاريخي مغاير، ثم يقيّم ظروف ذلك الزمان والمكان الذي صدر فيه النص، والتوقُّعات والترقبات، والخلفيَّة الفكرية والذِّهنية للمتكلّم والمخاطب، وتوقعهما من النص، عند صدوره؛ أي أنَّه «يسائل التَّاريخ» حسب ما هو مصطلح اليوم، وما أكثر ما ينجح في إدراك معنى النَّص ومركز المعنى وفق مراد القائل، وفهم السامع عن هذا الطَّريق، فإذا ما وصل إلى هذه النُّقطة، فعند ذلك

---

(1) الكتاب، ص16.

يجب عليه أن يسعى إلى مواءمة ذلك وتطبيقه مع الأفق التَّاريخي لزمانه هو، ويعيد قراءته، أو يترجمه ـ حسب تعبير المؤلف ـ بما يتناسب وظروف العصر الحاضر.

إذا طويت هذه المسافة بنحو صحيح، فعندها سوف يكون فهم النَّص ممكناً، برأي المؤلف، وميسوراً من الناحية العمليَّة.

نقد وتحليل

بيّنا قصد المؤلف المحترم من عبارات مثل «الخلفيَّة الفكرية أو الذِّهنية»، و«المعلومات والمقبولات القبلية»، و«الافتراضات المسبقة» بصورة عامَّة. وهذا المعنى بذاته ـ وبقطع النَّظر عمّا فيه من إفراط أو تفريط ـ غير مرفوض، فهو يوجّه مسار التفسير، ويثير أسئلة خاصة، ومن ثم «**يجب البحث عن الاختلاف الموجود بين المفسّرين والفقهاء في المباني التي يتسالمون عليها (أي مقدّمات الفهم ومقوّماته) قبل كل شيء**»[1].

ومع كل هذا ينبغي القول: إن المؤلف قد وقع ضحية الإفراط في بيان دور «الافتراضات والمعلومات القبْلية». فهو يقول مثلاً: «**إنّ الحكم والمقارنة بين تفاسير مختلفة لنص ما، يعتبر عملاً عقيماً من دون الحكم على مقدّمات تلك التفاسير**»[2].

فهذا إفراط؛ إذ لو كان افتراض «الصحَّة» و«الفساد» موجهاً ومقبولاً في مجال التفسير، فإن التفسير الخاطئ يظل على كل حال، خاطئاً ولا يطابق الواقع، مهما كانت خلفيَّة المفسِّر، ومسلماته، وافتراضاته القبْلية، إلاّ أن يكون المقصود من البحث والمقارنة بين التفاسير المتعدّدة للنَّص

---

(1) الكتاب، ص13، س23.

(2) الكتاب، ص31، س19 ـ 21.

هو التَّبيين السيكولوجي لعمل المفسّرين، أو أن يكون للصحَّة والفساد معنى آخر غير «المطابقة للواقع وعدمها».

مضافاً إلى ما مر، فإن الإشكال الأهم هو أنّ ملاك قبول نصٍ ما للتفسير، وسر الاختلاف في فهم النُّصوص، يبقى مجهولاً وغير مبيَّن.

إلى جانب هذا الطَّرح المجمل، أورَد المؤلف كلاماً محيّراً يبدّد تماماً الأمل في الوصول إلى معنى واضح. يقول في البدء: «**لو لم تكن هناك أية معلومات قبْلية ومفاهيم مسبقة حول موضوع ما، فإنّه لا يظهر أيضاً أي ميلٍ أو رغبة في فهمها، أو تبيينها كعمل إرادي، ولا يتحقّق أي فهم وتبيين؛ إذ لا يمكن إقامة أية علاقة بالمجهول المطلق**»[1].

ويقول أيضاً: «**الحقيقة الأخرى التي تكشف عن ضرورة وجود تصوُّرات قبلية، أو مقدّمات ذهنية للفهم، هي أن الفهم يبدأ بالسُّؤال. . . مع عدم وجود أي معلومة قبْلية حول أمر ما، فلا مجال للسؤال عنه؛ إذ لا يمكن طرح أي تساؤل حول المجهول المطلق**»[2].

نتوقّف في كلا النَّقلين أعلاه عند تركيب «المجهول المطلق»، الذي أدخله المؤلف عنصراً في الطَّرح بوصفه مسلمةً مفروغاً عنها، ولكن يرد عليه أمران:

الأوّل: أنَّه اعتبره واحداً في جميع الموارد وهو: الخروج من الجهل المركّب، والدخول إلى أعتاب الجهل البسيط.

والثَّاني: أنَّه لم يعده هو الآخر افتراضاً قبلياً، بل مقدّمة للالتفات إلى الافتراضات القبلية الموجودة، والإشكال هاهنا جليّ لدرجة يمكن معها افتراض كونه سهواً من قلم الكاتب.

---

(1) الكتاب، ص17، س7. 10.

(2) الكتاب، ص21، س5 ـ 11.

بتجاوز هذه العثرة، ومع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة توضيحات المؤلف حول «الإطار الهرمنيوطيقي»، نصل إلى النتيجة التالية: إن المؤلف المحترم يبحث عن العلّة الأصلية لكون النُّصوص كلها تحتاج إلى تفسير وبروز الاختلافات التفسيرية، في شيء يتعلّق بالمخاطب أكثر منه بالنَّص. ولكن ينبغي القول: إنّ هذا القدر لا يكفي لعرض نظريَّة تأسيسية، وجديدة حول التفسير، بل يجب أوّلاً: تحديد دور وحصة كلّ مِن النَّص والمخاطب بوضوح، وأن تطرح ثانياً وبجلاء المسألة الآتية: هل تنتهي مثل هذه التفسيرية (قبول التفسير) إلى نسبيَّة المعنى، أم يظل إطلاق المعنى التفسيري للنَّص محفوظاً رغم العلل الناشئة من النَّص نفسه، أو المخاطب؟

(3)
نتائج الهرمنيوطيقا

في الفصل الثَّاني الذي يحـمل عنوان «الوحي الإلهي والعلم الإنساني» يعـرض المؤلـف ـ لبيان نماذج من التأثير الهرمنيوطيقي ـ للافتراضات والرؤى القبلية في آراء المفسِّرين والفقهاء. هذه النتائج نبحثها في قسمين مستقلّين: تفسيري وفقهي.

أ ـ النتائج التفسيرية:

1 ـ التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور:

هذان العنوانان معروفان لدى المفسّرين، والمحدّثين، والباحثين في العلوم القرآنية، ويعود تاريخهما إلى القرن الثَّاني الهجري. يشير المؤلف هنا إلى فرضيتين أساسيّتين وتاريخيتين في تفسير القرآن كانتا معهودتين وموردَ نقاشٍ واختلافٍ بين المسلمين؛ الأولى «التقيُّد بالمأثور» والأخرى «جواز التدبّر» أو «التفسير بالرأي»، وكل منهما تستند إلى مبنىً كلامي

خاص حول ماهية الكلام الإلهي. فالذين يرون أن الكلام الإلهي ليس من سنخ الكلام البشري، يذهبون إلى أن تفسيره خارج عن عهدة البشر العاديين أيضاً، ويقولون: إن محتوى مثل هذا الكلام لا يدركه إلاّ من أتانا به، فهو الواسطة بين الغيب والشهادة، وهو وحده الذي يدرك معنى الكلام الإلهي، ومن ثم يجب أن ينحصر السُّؤال عن كلام اللَّه وتفسيره به. أمّا الذين يعدّون الوحي الإلهي، أو الكلام النازل تابعاً لقواعد الكلام البشري، فيجعلون للفكر والفهم البشري المتعارف دوراً كبيراً في «فهم» الكلام الإلهي وتفسيره، وعلى هذا الأساس يجيزون التفسير بالرأي[1]. وعندما ننظر إلى أي من طرفي النِّزاع نرى مقدّماته مأخوذة عن طريق «**المقبولات والمسلمات القبلية المنتزعة من المعارف البشريَّة، وأي منهما لم يتكوَّن من دون الاستمداد من المعارف البشريَّة**»[2]. و«لم يؤخذ من الوحي».

النقد:

لنرَ ابتداءً ماذا تنفع هذه المقدّمات في إثبات هدف المؤلف؟ ونسأل: على فرض أن وجود مبنيين كلاميين مختلفين حول ماهية الكلام الإلهي، يتسبب في وجود أسلوبين متقابلين في التفسير، فما هو الأمر الجديد الذي سيترتَّب عليه؟ وما هي علاقته بالدعوى الهرمنيوطيقية؟

إن علم أصول الدِّين بصورة عامَّة هو علم بشري، وهو وليد قوّة العقل والتَّجربة الفكرية التي سخّرها اللَّه تعالى للإنسان، بل حتى علم الفقه المبتني على النَّقل والتعبّد المحض يعترف هو أيضاً بعنوان «المستقلاّت العقلية». إذاً لا يوجد لحدّ الآن أي مطلب مهم يؤشر إلى الحاجة إلى علم جديد مستقل باسم الهرمنيوطيقا له آثاره الخاصَّة.

---

(1) الكتاب، ص34 ـ 35.

(2) الكتاب، ص24، س11 ـ 13.

الشيء المهم هو أن نرى هل النتائج المختلفة الحاصلة عن طريق الفرضيّات المسبقة المختلفة كلّها بالمستوى نفسه من الصحّة أم أن افتراض الخطأ والصواب ممكن فيها أيضاً؟

ملاحظات أخرى

في كلمات المؤلف عُدَّ التفسير بالرأي مقابلاً للتفسير بالمأثور، ويُفهم من كلامه أن التفسير إمّا أن يكون على مبنى المأثور، أو على الرأي، وأن هذين المبنيين غير قابلين للجمع، وأن المفسِّر لا يسعه التوفر على كلا المبنيين[1].

لكن الظَّاهر أن المسألة ليست كذلك؛ لأن كل الذين يجيزون التدبّر في القرآن يجيزون التفسير بالمأثور أيضاً بل يعدّونه واجباً، ومقدّماً على الرأي؛ بحيث لا يعمد المفسِّر إلى التدبّر في الآية، واستنباط معناها إلاّ ضمن تمسّكه بالحديث الوارد في ذيل الآية، كما فعل العلاّمة الطباطبائي ذلك غالباً في «تفسير الميزان».

هذا مضافاً إلى أن هذين الاحتمالين الواردين بشأن ماهية الكلام الإلهي النازل، يمكن طرحهما بشأن «المأثور» أيضاً، ولكن بمرتبة أضعف. وهناك أيضاً يمكن للافتراضات والمقبولات القبلية، أن تجد طريقها إلى عمل المفسِّر، ولا أظن أنَّه غاب عن المؤلف أن اسم الكتاب هو «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة».

وهناك ملاحظة ثانية: هي أن «التدبّر» لا يساوق «التفسير بالرأي» بنحو مطلق، بل إن للتفسير بالرأي معنيين: جائزاً وغير جائز، ويرى [المسلمون] أن التدبّر مساوق للأوّل، باستثناء طوائف صغيرة كالإخباريين من الشِّيعة، حيث يعدونه من التفسير بالرأي غير الجائز.

---

(1) أُنظر المصدر نفسه، ص34 ـ 35.

وثم ملاحظة ثالثة، تتعلّق بالمبنيين اللّذين أرجع إليهما المؤلف نظريتي التفسير بالرأي، والتفسير بالمأثور. فصحيح أن التفسير بالرأي استعمل أحياناً في المصادر المرتبطة بالتفسير، والعلوم القرآنية في مقابل التفسير بالمأثور. وليس المتقدِّمون من أهل الحديث وحدهم، بل الإخباريُّون الشِّيعة أيضاً جعلوهما متقابلين[1]، إلاّ أن مبنى الرأي الأوّل (أي التفسير بالرأي) ليس الاعتقاد بالمسانخة بين الكلام الإلهي النازل وكلام البشر ـ كما ادعى المؤلف ـ كما أن مبنى الرأي الثَّاني (أي التفسير بالمأثور) ليس واقعاً في النُّقطة المقابلة لهذا الاعتقاد، كما يُفهم ذلك أيضاً من كلام المؤلف؛ ولهذا أُطلقت كلمة «المأثور» في بعض المصادر على أقوال صحابة النبي(ص) أيضاً كما يقول عبد العظيم الزرقاني في كتاب «مناهل العرفان في علوم القرآن»: «**إنّ التفسير بالمأثور عبارة عن التفسير بما ورد في القرآن والسُنّة وأقوال الصحابة من أجل بيان مراد الخالق تعالى**»[2]. فلو كان مبنى الرجوع إلى المأثور هو عدم السنخية بين كلام اللَّه وكلام البشر، وضرورة فهم الكلام الإلهي على ضوء أقوال حامل الوحي وهديه، فلا يبقى وجه للرجوع إلى أقوال الصحابة غير المعصومين بصفتها قسماً من المأثور.

واللافت للنظر هنا، أن المؤلف عَدَّ تفسير القرآن بالقرآن، من التفسير بالرأي أيضاً، مع أن باحثي العلوم القرآنية عدّوه من التفسير بالمأثور.

2 ـ نظريَّة التطوّر في الأحياء:

جاء في الفصل الثَّاني في ذيل البحث حيال تفسير القرآن بالقرآن، ما

---

(1) الشيخ مرتضى الأنصاري، «فرائد الأصول»، باب حجِّية ظواهر الكتاب.

(2) عبد العظيم الزرقاني، «مناهل العرفان في علوم القرآن»، دار إحياء الكتاب العربي، ج1، ص480، التفسير بالمأثور هو ما جاء في القرآن أو السنّة أو كلام الصحابة تبياناً لمراد اللَّه تعالى.

يأتي: «إن الآيات لا تتحدّث بنفسها... إن سؤال المفسّر هو الذي يحمل في طيّاته افتراضات قبلية مستلهمة من علوم المفسِّر ومعارفه المختلفة. مثلاً، يوجد اليوم تياران فكريان مختلفان تماماً بشأن تكامل الإنسان عبر تطوُّر الأحياء الأخرى، ولكلا التيارين افتراضات ومقبولات مسبقة مأخوذة من العلوم والمعارف الإنسانيَّة، أضحت مبدأً لحركتهم من أجل تصنيف خاص لآيات القرآن، والحصول على نظريَّة خاصة»[1].

النقد:

أوَّلاً: كان من الأفضل أن يوضّح المؤلف كيف استدلّ كل فريق على نظريته، وما هي الآيات الخاصَّة التي استدلّوا بها؛ وذلك لكي يكون الكلام موثّقاً.

ثانياً: يبدو أن جملة «إن الآيات لا تتحدّث بنفسها» هي الجملة التي كنا ننتظرها من أوَّل الكتاب حتى الآن لكي نعرف عن طريقها الدعوى الهرمنيوطيقية للمؤلف، ونقيّم نتيجتها الملموسة، وهذه الجملة تفيد لزوماً أحد المعاني الثلاثة أدناه:

1 - ليس للآيات مفاد لغوي.

2 - ليس للآيات مفاد تفسيريّ، وهي بانتظار أن تعرف مستنطقها (السائل) ومقبولاته العقلية، ثم تتحدّث بما يتناسب وذوقه وتوقُّعاته منها (أي من الآيات).

3 - إن للآيات مفاداً تفسيريّاً، ولكنها لا تكشف عنه لأي شخص وفي أيّة ظروف.

(1) الكتاب، ص36، س1 - 7.

أمّا الاحتمال الأوّل، فقد نفاه المؤلف في الفصل الأوّل عندما فصل دائرة الهرمنيوطيقا عن مبحث دلالة الالفاظ، وأوضح بحق أن الدَّلالة اللُّغوية مرحلةٌ قبل التفسير، وغير مشمولة بقواعد الهرمنيوطيقا.

وأمّا الاحتمال الثّاني، فهو ادعاء جديد لم يثبت بعد أيضاً. ووفقاً لهذا الاحتمال يكون معنى جملة «**الآيات لا تتحدَّث بنفسها**» هو أن ليس هناك مفاد تفسيري مستقل للآية، وأن الآيات لا تؤشّر بنفسها على جهة خاصة، ولا تثير سؤالاً ما، بل إن السُّؤال المبتني عليها والناشئ منها يرتبط في الحقيقة برغبات المفسِّر، وميوله، وفرضيَّاته المسبقة؛ أي أنَّ أيَّ سؤال يطرحه متأثر بمعلوماته وأهدافه القبلية، وأي جواب يستنبطه من الآيات، سيكون هو المفاد التفسيري للآيات. وهذا الحديث يشبه دعوى المثالية في باب الوجود، عندما اعتبرت ذهن الإنسان هو المركز، ونفت الواقع الخارجي المستقل عن الذِّهن، واحتمالي الانطباق، أو عدم الانطباق مع الواقع، أي الإصابة أو الخطأ. ونفي هذا المعنى الجديد لا يحتاج إلى كبير جهد، وخصوصاً أن المؤلف نفسه يقول في مقابلته مع صحيفة «هَمْشَهري»: «**قد يطرح السُّؤال التَّالي هاهنا: هل معنى هذا الكلام أن النَّص نفسه لا يحمل معنىً، وأن المفسِّرين هم الذين يمنحون المعنى للنَّص، ومن ثم يكون معنى النَّص مرتبطاً فقط بالمقبولات القبلية، وبرغبات الأشخاص، وتوقُّعاتهم من النص، وما يرجونه منه؟**»

يقول المؤلف: «**يجب أن نقول بجزم: كلاّ، إننا لا ندّعي أبداً أن النَّص نفسه خال من المعنى. لا نريد أن نقول إن المفسِّر هو من يريد أن يعيّن بمقبولاته القبلية المعنى الذي يمنحه للنَّص. هذا تعبير خاطئ تماماً؛ وذلك لأن التفسير عبارة عن إقصاء الابهامات عن المعنى الموجود وكشفه لا خلقه**».

وفي الكتاب نفسه أُطلقت تحذيرات كلّها تنفي هذا الاحتمال وتناقضه؛ منها: «**يجب الانتباه إلى أنَّه من الممكن أن يعتبر المفسِّر**

معلوماته القبلية مقوّماً للفهم، بل ومركزاً لمعنى النص»[1]. وأيضاً: **«يرتبط فهم النُّصوص مئة بالمئة بصحّة المعلومات القبلية للمفسِّر ورغباته وتوقّعاته»**[2]، و **«على المفسّر أوّلاً أن ينقّح جيّداً معلوماته القبلية ورغباته وتوقُّعاته»**[3].

هذه الأقوال كلها تتناقض مع الاحتمال الثَّاني، كما لا شك في أنَّها تطعن أيضاً في أصل الدعاوى الهرمنيوطيقية للمؤلف، ولا يتَّضح أخيراً ما هي فحوى دعواه الهرمنيوطيقية؟

المسألة الأخرى اللاَّفتة للانتباه هي أنَّه لو سلَّمنا وقبلنا بأنَّ «النص لا يتحدَّث بنفسه» لأمكننا أن نسأل: هل كان النَّص زمن صدوره ساكتاً أيضاً؟ هل يرضى المؤلف بهذه الدعوى؟

مع هذه المقدّمات يقوى الاحتمال الثَّالث بالمضمون القائل: إنَّ المعنى الأصلي محجوب ويظل كذلك، وهذا الكمون والاختباء يفتح الطَّريق للاحتمالات المختلفة، من دون إمكان تصديق أي مفسِّر، أو تكذيبه بصورة قاطعة.

نقول: أوّلاً: لم يتَّضح لنا لماذا، ولأي سبب يجب الاستسلام لهذه الشَّكاكية التفسيرية، وكيف انتفى احتمال أن يلج بعض مفسِّري النُّصوص الدِّينية حريمَ النص، أو يكشفوا النقاب عنه؟

ثانياً: ما هي الحدود التي يُطلَق فيها هذا الكلام؟ هل تشمل نصوص الكتاب والسنّة كلها أعمُّ من البسيطة والمعقَّدة، والأصول والفروع، والغيب والشهادة. . .؟ أم تصدق في مورد بعض النُّصوص فقط، نظير الآيات المتعلِّقة بالغيب، والصِّفات الإلهيَّة، وكيفية المعاد وأمثالها؟

---

(1) الكتاب، ص22، س2 ـ 4.
(2) الكتاب، ص31، س14 ـ 16.
(3) الكتاب، ص31، س17.

الأوّل لا يلائم أصل تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنّة، والثَّاني ليس كلاماً جديداً يحتاج إلى كل هذه الضجّة، فإن القرآن نفسه تنبأ بهذا المعنى في ذيل عنوان «المتشابهات» وأخبر عنه، وأرجع في الوقت ذاته المتشابهات إلى المحكمات، وأشار إلى أشخاص وصفهم بأنهم «الراسخون في العلم» يستطيعون أن يلجوا حريمها، ويكشفوا عن أسرار الغيب(1)؛ خصوصاً وأن موضوع التَّأويل مطروح هناك(2)، وهو أعلى شأواً من التفسير، ولكن المؤلف لم يتعرّض له، ولم يبيِّن موقفه منه، ولا من اختلافه عن التفسير؛ وهذه بذاتها تعدّ واحدة من النقائص المنتقَدة في هذا الكتاب. أجل لقد نُقلت في أحد الفصول الآتية مطالب عن العلاّمة الطباطبائي وآخرين في باب التَّأويل، إلاّ أن أيّاً من هذه المنقولات لا تمثِّل العقيدة الصَّريحة للمؤلف.

النُّقطة الأخيرة التي يجب التذكير بها في ذيل البحث عن المثال الثَّاني، ومع الالتفات إلى موضوعه الخاص ـ أي تكامل الإنسان وتطوُّره ـ، هي عدم انسجام صدر حديث المؤلف مع ذيله. يقول في البداية: «**إن الآيات لا تتحدّث بنفسها**». ويقول في النهاية: «**إن أتباع كل من نظريتي (التكامل والتطوُّر التدريجي) و (الخلق الآني) يلتفت إلى فريق من الآيات، ويأتي بنظريَّة خاصَّة بالاستلهام من افتراضاته ومسلماته القبلية**». **من هذا الذيل يبدو بوضوح أن «الآيات تتحدّث بنفسها»**. غاية الأمر أن كل فريق من الآيات يتحدَّث بحديث خاص، وكل فريق من المفسِّرين يستمع إلى حديث خاص، ويتحاشى الاستماع إلى الحديث

---

(1) حسب أحد الاحتمالين التفسيريين المعروفين عن الراسخين في العلم، والعلم بالتَّأويل.
﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ آل عمران: 7.

(2) الكتاب، ص96 ـ 100.

الآخر الذي تتحدّث به الطائفة الأخرى من الآيات؛ ولو وُجِد مفسِّر ثالث وأصغى إلى حديث كلتا الطائفتين من الآيات لتوصّل حتماً إلى نظريَّة ثالثة.

3 ـ الأجواء الفكرية:

في الفصل التاسع، وفي ذيل عنوان «المقبولات القبلية الرَّئيسية لمفسّري الوحي الإسلامي،«**أشار الكاتب إلى الفرق الفكرية الأربع: الأشاعرة، والمعتزلة، والعرفاء، والفلاسفة، وصوَّر لكل منها مقبولات ومسلمات قبلية خاصَّة في الرجوع إلى القرآن: فالأشاعرة يعيشون في «أجواء الاستماع والتَّسليم» للآيات، ويعتقدون أنَّه يجب اجتناب عن الاستفسارات العقلية في مفاد الآيات، ولهذا يعتقدون مثلاً أن المؤمنين يرون اللَّه تعالى يوم القيامة بعيونهم المادِّيَّة»**[1].

أمَّا المعتزلة، فيفكّرون في «أجواء التعقُّل الاعتزالي»[2]، ويؤكّدون «**ضرورة المعرفة العقلية للَّه تعالى وصفاته من أجل درك مقصود اللَّه من الوحي**«، وكذلك لهم «**نظريَّة خاصَّة في باب دلالة الألفاظ ومعرفة المعاني» بصفة «مسلمتين قبْليّتين مهمتين في مقام تفسير الكتاب والتكلّم مع اللَّه»**.

فهذا الفصل ـ في الحصيلة ـ فصل مفيد وقيِّم، خصوصاً مع النَّظريَّة المنقولة عن ابن عربي حول ماهية الوحي وآثاره، ولكن لا يوجد فيه موضوع جديد؛ أي أنَّه لا يعرض فرضيَّة متميّزة تحدّد استعمالاً خاصاً لمعنى التفسير.

---

(1) مصطلح غير مألوف ولعلّه يقصد التَّفكير العقلاني في إطار أهداف الكلام الإسلامي.
(2) الكتاب، ص 24، س5 ـ 17.

وهنا يجب الالتفات إلى أمرين: الأوّل: كيفية إسناد هذه المطالب إلى الطوائف الفكرية الأربع، والآخر: حدود تأثيرها في إثبات مقصود المؤلف.

والأوّل أمره سهل؛ لأن ما نُقل يمثِّل وجهات نظر المدارس المذكورة عموماً، وإن اكتُفي بذكر اسم الكتاب في إسناد أقوال ابن رشد. أمَّا في خصوص الأمر الثَّاني، فكان ينبغي بالمؤلف أن يكون أكثر دقةً. وسؤالنا الأصلي هنا: ما هو دخل هذه الافتراضات، والمقبولات، والمسلّمات، والآراء في الفرض الأصلي للهرمنيوطيقا؟ الافتراض الأساس للكتاب ـ كما يمكن تخمينه بمشقّة وبعد بحث الاحتمالات المختلفة ـ هو: أنّ المعنى التفسيريّ للنَّص موجود بصورة مستقلّة عن فهم المفسِّر، ولكن كل ينظر إليه من خلال المنظار الذي رسمه لنفسه من قبل، وطبعاً يصل إلى نظرة متناسبة مع ذلك المنظار الفكري المسبق، ومختلفة عن النَّظرات الأُخرى. وحيث إن كل مفسِّر معذور في اتّباع منظاره ومنظومته المفاهيمية حسب قوّته العقلية وظروفه الفكرية، فستكون كل التفاسير المعروضة أيضاً مقبولة، أو خاطئة صاحبها معذور، وفي الوقت نفسه لا ينطبق أي منها على المعنى الذي يتوخّاه النَّص من جميع الجهات.

إنَّ تحقيقاً يضطر إلى مقارنة مفروضه الأصلي بالحدس والظَّنّ، ولا يطرح موضوعه بصراحة، لهو تحقيق ناقص على كل حال. لكن مع ذلك نقول: إذا كان ما ذكرناه [في خصوص الأمر الثَّاني] هو المقصود، فإنّه ينبغي القول إن المقبولات والفرضيَّات القَبْلية التي نُسبت إلى الفئات الفكرية الأربع مهمَّة، ومؤثّرة بنفسها، ولكنّها لا تثبت المطلوب.

وقد لا يكون غرض المؤلف إثبات تلك النَّظريَّة بهذه الشواهد، ولكن الإشكال هو أنَّه لم يبيّن نظريته ويثبتها بصراحة، لا في الفصلين الأوّل والثَّاني، ولا في أي فصل آخر من الكتاب، بل اكتفى

بالاستظهار، وترك المخاطب المتلهف منتظراً طرح هذه النتائج على أمل الحصول على ثمرة البحث.

والخلاصة أن تباين المسلّمات والفرضيّات المسبقة بهذه الصُّورة أو أيّة صورة أخرى ـ حتى لو كانت عكس الصُّورة المذكورة أعلاه ـ لا يفيد بأكثر من أن الاستنباطات ستكون متباينة، أمَّا أن لا يكون للنَّص معنىً، أو أنَّه لا يفصح عن معناه، وأنه لا يستطيع أي مفسِّر أن يصيب المعنى الحقيقي للنَّص، وغير ذلك من الاحتمالات، فلا تنتج من أي من هذه المقدّمات.

في بعض أجزاء الكتاب الأخرى اعتبر المؤلفُ الوصولَ إلى المعنى الحقيقي للنَّص ممكناً، ولكنَّه مشكل. وفي هذه الصُّورة، يكون الحد الأعلى لاختلاف رأيه عن النَّظريات السَّائدة هو الالتفات إلى هذه الصعوبة؛ يقول مثلاً: «كيف يمكن الاطمئنان إلى أنَّ رغبة المفسِّر وما يرجوه ويترقَّبه من النَّص يتطابقان مع الرَّغبة والترجي اللَّذين كانا لصاحب النَّص عند إنشائه؟ . . . الظَّاهر أن لتطابق هذين المسلكين في الجملة ضرورة لحصول الفهم، وتزداد صعوبة تشخيص هذا الموضوع عندما يكون النَّص مدوّناً في زمن بعيد عنّا. . . وعلى أي حال، فإنّ المفسِّر هو الذي عليه أن يبيّن في كلِّ مورد، إلى أي مدى يستطيع بفنّه التفسيري التغلّب على هذه الصعاب[1].

ينبغي تذكير المؤلف بأنَّ «خطر» عدم الوصول إلى المراد الأصلي لا يكون ذا معنى، إلاّ عندما يكون الوصول ممكناً. ويبدو أن المؤلف يعتقد بأكثرية الخطأ، وكون الفرضيَّات المسبقة أمراً طبيعيّاً يوجب معذورية أغلب المخطئين، طبقاً لهذه النَّظرة، إلاَّ أنّ هذه المطالب، سواء كانت صحيحة أم لا، لم يُبرهَنَ عليها في الكتاب أبداً.

---

(1) الكتاب، ص 42، س6 ـ 12.

ب ـ النتائج الفقهية:

القسم الآخر من نتائج وشواهد النَّظريَّة الهرمنيوطيقية المذكورة في الكتاب ينبغي أن تظهر في الفقه الإسلامي، وحيث إن الفقه يشمل مباحث واسعة في المعاملات (العقود، والإيقاعات، والأحكام، والسياسات)، ويرتبط بعمل النَّاس وعلاقاتهم الاجتماعية، فإن المسألة ستحظى بأهمية وحساسية خاصة. أمَّا إلى أي حدّ ترتبط الأمثلة والموضوعات المذكورة في الفصولِ من الثَّالث إلى الثامن بالدعوى الهرمنيوطيقية للمؤلف، فذلك بحث آخر.

1 ـ ميول الفقيه وتطلُّعاته:

عن دور ميول الفقيه وتطلُّعاته في عمليَّة الاجتهاد، يقول: «**لو أن فقيهاً كان متأثراً بفلسفة الحرِّية والمساواة الإنسانيَّة، وكان ذا شخصيَّة متحرّرة، فسوف تراه يتوجّه قهراً، وفي المرحلة الأولى تلقاء الآيات والرِّوايات التي قد يفهم منها هذه الفلسفة أكثر. أمَّا إذا لم يكن كذلك، وكان مثلاً يؤمن بالحكومة الفرديَّة، أو يؤمن بنظريَّة المستبد العادل، فستراه يذهب تلقاء الآيات والرِّوايات التي يمكن ـ على ما يبدو ـ استنباط الحكومة الفرديَّة منها**»[1].

النقد:

ها نحن نذهب إلى أبعد ممّا ذهب إليه المؤلف المحترم، فنقول: بل قد يسعى فقيه إلى أن يرفع الموانع التي تقف في طريق استنباط الرأي الذي يرغب فيه، ويميل إليه على أساس المصالح الاجتماعية مثلاً، ويدَع رواية مخالفةً لرأيه بحجة ضعف سندها مثلاً، أو يغضّ النَّظر عن

(1) الظهور: مصطلح أصولي يُراد به دلالة اللفظ على معنى محدَّد مع احتمال إرادة غيره. (المحرر).

ضعف سند رواية موافقة لما يتبناه. هذه كلّها أمور محتملة ومعقولة، ولكن بماذا يعود ذلك كلّه على الهرمنيوطيقا؟

عندما نقبل بأنَّ للنُّصوص الدِّينية معناها المستقل، فإن الفقيه هو الآخر مكلّف بالسَّيطرة على فرضيَّاته المسبقة، ورغباته المعقولة في طريق الحصول على المعنى المستقل، وأن يبذل جهداً كبيراً ـ ضمن التفاته الطَّبيعي إليها ـ لئلا يزيغ. ونظير هذا الشَّرط نفسه يُلحظ في كلِّ التحقيقات والبحوث المتعلِّقة بالعلوم التَّجريبيَّة، والاختلاف الوحيد بين الموردين هو أن الباحث في العلوم التَّجريبيَّة يتعامل مع الحقائق الملموسة التي لا تعشِّش في ذهنه فكرة التغلب عليها، أمَّا الفقيه، فيتعامل مع نصوص ليّنة مرنة في الظَّاهر، تغري بتحميله رأيه لها، إلاّ أن هذا لا يثبت شيئاً سوى أن مسؤوليَّة الفقيه أصعب، وكما أن العلوم التَّجريبيَّة لا تكون محكومة بالنِّسبيَّة وعدم الوصول إلى المطلوب، فإن المعنى المندرج في النُّصوص الفقهية هو الآخر ليس كذلك.

2 ـ الثابت والمتغيّر:

إذا كانت لحياة البشر جوانب وأبعاد ثابتة، وأخرى متغيّرة، فإنّه يجب أن يلحظ في الشَّريعة، أو أية منظومة تنطوي على تعاليم للحياة، نوعان من الأحكام، أو القوانين: الأحكام والقوانين الثابتة التي تنظر إلى الجوانب الثابتة في الحياة، والأحكام والقوانين المتغيّرة التي ترتبط بالجوانب المتغيّرة منها.

عندما يواجِه الفقيهَ حكمٌ في الكتاب، أو السُنّة، كيف يفهم أن هذا الحكم مرتبط بهذا الجانب أو ذاك؟. ولقد أشار المؤلف إلى نظريَّة في أصول الفقه لتشخيص ثبات الحكم، أو تغيّره لسنا الآن بصددها، ولكن في الإشكال على تلك النَّظريَّة ذكر أمراً هو الذي يهمّنا. يقول: «الإجابة عن هذا السُّؤال في رأي علماء الأصول هو أن أبديَّة الحكم وثباته يُعرف

من إطلاقه واشتراك مسلمي الصدر الأوّل وسائر المسلمين في الأزمنة الأُخرى فيه». ثم يردف: «**كيف ينعقد ظهور كلام ما**[1]؟**، وهل يمكن أن يكون لكلام ما ظهور معين، مع قطع النَّظر عن مجموعة مسلّمات وفرضيَّات مسبقة ترتبط بالمتكلّم والمخاطب ليست موجودة في الكلام نفسه، أم أنّ ظهور كل حديث يرتبط تماماً بالمفروضات، والمقبولات المشتركة، والقبلية للمتكلّم والمخاطب؟**».

النقد:

في الفصل الأوّل فَصَّل المؤلف الدَّلالة اللُّغوية عن التفسير، أو فهم النص، وقال بصراحة: إن «**قراءة نص، أو سماع حديث يختلف عن فهمه**»[2].

وفي الفصل نفسه واجَهَنا الحكمُ الكلِّي القائل: «**إنّ دلالة النصّ على المعنى ترتبط بآلية قواعد الدّلالة** [Semantic]»[3].

والآن يُطرح هذا السُّؤال «هل ظهور اللفظ وإطلاقه ـ وهو ما يدور هنا في فلك المفروضات والمقبولات المشتركة والقبلية للمتكلّم والمخاطب ـ يعود إلى الدَّلالة اللُّغوية أم إلى التفسير»؟. حسب علمنا: إن مسائل من قبيل الإطلاق والتقييد، والعام والخاص، والحقيقة والمجاز، بل الظهورات اللفظية بشكل عام، تتعلَّق بدائرة الدَّلالة في النص، فعندما يقال في اللُّغة العربية إن الجمع المحلى باللام يفيد العموم، يكون الحديث عن ظاهر اللفظ الذي هو مدلوله اللُّغوي، لا ما وراء اللفظ الذي هو مفاده التفسيري.

---

(1) الكتاب، ص13، س1 ـ 2.
(2) ص15، س 5 ـ 6.
(3) الكتاب، ص42، س10 ـ 12.

بناء على هذا، فإطلاق اللفظ هو إطلاق «لفظ» أيضاً، ولا يحتاج إلى مقدّمة أخرى غير الوضع والعلم به وقصد المعنى الموضوع. وكذلك تقييد اللفظ إذ يتمّ بلفظ آخر، أو علامة ترادف اللفظ وتناظره كالإشارة والقرائن الحالية والمقامية وأمثالها. وعلى أيّ، فكلٌّ من الإطلاق والتقييد يعود إلى دائرة الدَّلالة اللُّغوية.

والنتيجة: عندما يقول المؤلف المحترم: «**إن ظهور أي حديث يرتبط تماماً بالافتراضات والمقبولات المشتركة والقبلية للمتكلّم والمخاطب**» فهو قول صائب لم يُستعمل في موضعه.

ولا شك في أن تحقّق أي نوع من الظهور اللفظي، ومنه الإطلاق، يبقى رهين الافتراضات المسبقة للمتكلِّم والمخاطب، ولكن هذه الافتراضات والمقبولات ليست سوى وضع الألفاظ والقواعد المتعلِّقة بالدَّلالة. وتكفي المقدمتان اللتان ذكرهما علماء أصول الفقه من أجل إثبات اشتراك الأحكام بين مسلمي اليوم ومسلمي الصدر الأوّل للإسلام، أو أنهما غير مخدوشتين هنا على الأقل.

إنّ كلمات من قبيل «**إنّ خلفيَّة الفقيه الفكرية المرتبطة بالفلسفة، وعلم الكلام، والفلسفة الاجتماعية، والإناسة، تؤدِّي دوراً كبيراً في فهم حكم ثابت ما، من آية قرآنية**». أو «**إنّ فقيهاً لا يعرف عالم الإنسان لا يستطيع التمييز بين الأحكام الثابتة والمتغيّرة**»[1]، هي كلمات صحيحة طبعاً، إلاّ أنّها لا تؤيّد نظريَّة الهرمنيوطيقا، وهي شبه تضاعف حجم المقدّمات الاجتهاديَّة أو توفر عدد أكبر من الأمارات المساعدة في معرفة موضوعات الأحكام، وهذا لا ربط له بالدعوى الهرمنيوطيقية.

(1) الكتاب، ص47، س1 ـ 2.

3 ـ شمولية الشَّريعة:

إنّ خاتميَّة الشَّريعة الإسلاميَّة المتّفق عليها بين جميع المسلمين تستدعي أن تُعَيَّن في أصل الشَّريعة أحكامُ جميع الموضوعات التي تواجه مسلمي العالم كافة، حتى يوم الدِّين ووظيفتهم العمليَّة إزاءها، ليتسنّى للمؤمنين بالإسلام في كلِّ زمان تأمين كل احتياجاتهم التكليفية عن طريق الاجتهاد الفقهي، والكتاب والسنّة كمصدرين للتشريع، فكيف يمكن، والحال هذه، التنبُّؤ بأحكام جميع الموضوعات المتنوّعة التي تستجد مع التوسُّع الكمِّي والنَّوعي للمجتمعات والتحوّلات السريعة، من مجموعة محدودة من النُّصوص المدوّنة قبل قرون؟

يرى المؤلف:

أوّلاً: أن وظيفة الشَّريعة تنحصر ببيان القيم.

ثانياً: أن الشَّريعة ليست مؤسِّسة.

ثم يشرح كيفية ظهور الاجتهاد الفقهي من أجل إثبات وجهات نظره، ويأتي بأمثلة متعدّدة من صور وعلاقات اجتماعية جديدة لم تكن موجودة في صدر الإسلام، وحتى القرون الأخيرة الماضية، والفقهاء مضطرّون لاستنباط أحكام هذه الحالات والعلاقات من المصادر الإسلاميَّة.

يتابع المؤلف هذا المنحى نفسه في الفصل السادس في السياسة والحكومة، ثم يؤكِّد في الفصل السابع مرّة أخرى أن التشريع الإلهي هو تشريع القيم[1]، وإذا كان الدِّين عالمياً فلا ينبغي له أن يقدّم شكلاً خاصاً كنموذج مطلق للنظام السِّياسي والاقتصادي[2].

---

(1) الكتاب، ص78، س10 ـ 11.

(2) الكتاب، ص81، س16 ـ 17.

النقد:

لا شأن لنا الآن بصواب أو خطأ المباني التي ينتقدها المؤلف، أو يقبلها، بل سؤالنا الأصلي هو: ما علاقة هذه المباني، أو المباني المقابلة لها، بإثبات أو ردّ النَّظريَّة الهرمنيوطيقية في باب الاجتهاد الفقهي؟ فسواء كان للفقه جنبة إمضائية أم تأسيسيّة، أم كانت الشَّريعة تركزُ القيم أم تتعرض للتفاصيل أيضاً، يظل السُّؤال: «كيف يجب أن نفهم النُّصوص الدِّينية؟»، بلا جواب من قِبل المؤلف.

سائر فصول الكتاب

الفصول الثامن[1] والحادي عشر[2] والثامن عشر[3] تتعلّق بالمباني الفقهية، إلاَّ أن النقد الموجّه إليها هو عين ما أوردناه في الفصول (من الثَّالث حتى الثامن)؛ أي أنَّه حتى مع فرض قبول مباني المؤلف، فهي لا تُثْبِت كذلك نظريَّة جديدة في باب «فهم النُّصوص». أمّا في القسم الثَّاني من الكتاب، والذي يشمل الفصول (من الثاني عشر حتى الثامن عشر) وذيل وعنوان القسم هو «نقد الفكر الدِّيني وإصلاحه وتجديده»، فلا علاقة للفصول (من الثاني عشر حتى السابع عشر)[4] بالهرمنيوطيقا أبداً.

---

(1) عنوان الفصل: «خضوع النَّظريات والفتاوى الدِّينية للنَّقد»، مشاركة المجموع في تشكّلها، ضرورة حرِّية البحث والنقد حيال الدِّين.

(2) عنوان الفصل: «الخلفيات الذِّهنية للفقهاء وفتاواهم الاقتصاديَّة».

(3) عنوان الفصل: «الاجتهاد بمنزلة الجمع بين الأصول الثابتة والتغييرات الاجتماعية». هذا الفصل يقع في القسم الثَّاني من الكتاب، وهو عبارة عن تقرير نظريات العلاّمة إقبال اللاَّهوري في كتاب «الإحياء الفكري الدِّيني في الإسلام».

(4) عناوين الفصول على الترتيب هي: «ماهية تجديد الفكر الدِّيني؟»، «تحوّل المفاهيم الدِّينية عبر الزمان»، «النُّصوص الدِّينية ونظريَّة النقد التَّاريخي»، «نقد الفكر الكلامي القديم في الإسلام المعاصر»، «لماذا ينبغي نقد الفكر الدِّيني؟»، «الوحي، والحرِّية العقلية للإنسان».

الفصل السابع عشر برمّته يتعلّق بالمسيحيَّة فقط، إلاّ من جهة موضوع «الوحي والحرِّية العقلية للإنسان» فله نحو علاقة بالإسلام أيضاً.

(4)
النقد الصُّوَري

مضافاً إلى الجوانب التي تتعلّق بالمحتوى، والتي تعرّضنا لبيانها ونقدها، فإن الكتاب جدير بالتقييم من الجانب الصُّوَري أيضاً.

وفي هذا السياق نلحظ نقطتين إيجابيتين في أسلوب تأليف الكتاب لا ينبغي الإغماض عنهما؛ الأولى: السلاسة التي امتاز بها قلم المؤلف، ويمكن أن يشعر بها أي قارئ. الثَّانية: حذف الألقاب والعناوين من أمام أسماء المؤلفين، وهو ما يبدو في البداية عجيباً إلى حد ما، ولكنَّه يحول دون أن يهاب الإنسان شخصيَّة الأفراد، ويسوق القارئ صوب تقييم المطالب المنقولة مجرّدة من عناوين الأشخاص ثم يحكم عليها فإمّا أن يقبلها أو يردّها. وهذه ظاهرة اشتهرت أخيراً وعمدنا إليها أيضاً وفاقاً لذوق المؤلف المحترم، فسمحنا لأنفسنا بأن نذكر اسمه مجرَّداً من الألقاب.

بغضّ النَّظر عن الخصوصيتين الإيجابيتين المذكورتين أعلاه، ثَمّ موارد أيضاً جديرة بالطرح، وتتضمّن الإيراد على الكتاب من الناحية الصُّورية والأسلوبية؛ نشير إلى أربعة منها مع ذكر الشواهد لكل منها:

1 ـ المفردات الأجنبية:

يبدأ اسم الكتاب بكلمة لاتينية غير معروفة لأغلب الأشخاص، تخلق إبهاماً مقروناً بالدهشة، وتؤدّي إضافة هذه الكلمة إلى «الكتاب» و«السنّة» إلى تداعي معانٍ لا علاقة لها بالمصطلح. يبدو أن المؤلف كان يريد أن يحافظ على أساس نظريته الغربيَّة. كما أن الاسم المذكور يعبّر

بصورة غير مباشرة عن عدم وجوب رفض فكرة لمجرّد كونها غربيَّة، بل على العكس أيضاً، فقد تكون هناك ضرورة أحياناً للاستفادة من أسلوب فكري وافد من الغرب في منظومة شرقية وإسلاميَّة أصيلة تماماً، مثل نصوص «الكتاب والسُنّة». مع هذا كله، يبدو أنَّه يمكن طرح مثل هذه التوجيهات والتسويغات في مورد أكثر المفردات العلميَّة والفلسفيَّة الرَّئيسية، ويجب مراعاة اللُّغة التي نتحدّث بها في كلِّ حال.

وهذا الإشكال لا ينحصر في اسم الكتاب بل تمّت الاستفادة من الكلمات اللاَّتينية غير الرائجة في الفارسية [لغة الكاتب] في مواضع أخرى من الكتاب، من دون ذكر صريح لما يعادلها، بل ومن دون كتابة صورتها اللاَّتينية في الهامش، من قبيل: الپاراديم، الآته ايست، الأزيستنس والآناليست وغيرها..

2 ـ الاضطراب المنطقي:

لم تحظ موضوعات الكتاب وفصوله بل أقسامه بالترتيب المنطقي اللاَّزم، وإنَّما تضمنت التكرار الكثير. ولم يُراعَ جيداً التَّناسب اللاَّزم في ترتيب المقالات، مثلاً: الفصل الثامن عشر من القسم الثَّاني في الكتاب يتناسب مع الفصل الأوّل. وفي القسم الأوَّل أيضاً كان من الأفضل أن يوضع الفصل الحادي عشر بين الفصلين الثامن والتاسع.. .بصورة عامَّة كان من الأفضل أن يتقدّم القسم الثَّاني على القسم الأوّل منطقيّاً؛ لأنَّه في القسم الثَّاني طرح موضوع ضرورة المراجعة، وإعادة النَّظر في بعض المنظومات الدِّينية الاسلامية، في ما يطرح القسم الأوّل مثالاً مهمّاً من هذا الأصل العام، وأعني به إعادة النَّظر في مبنى فهم النُّصوص الدِّينية.

3 ـ النَّقص في التوثيق والمصادر:

تواجهنا في أنحاء الكتاب موضوعات تتضمّن نسبة أقوال ووجهات نظر إلى آخرين، من دون أن يُعرف مستند أكثر هذه الأقوال والآراء

المنسوبة. وأحياناً، يذكر المصدر بصورة ناقصة، وفي موارد قليلة ذكر فيها اسم الكتاب ورقم الصَّفحة، من دون أن يحدّد رقم الطبعة، أو سنة الطبع، أو المشخّصات الأخرى. هذه النقيصة، ولا سيَّما مع تعدّد الموارد، سبّبت قلة الثقة بالمحتوى إلى حد ما. نشير - في ما يأتي - إلى نماذج من هذا القبيل مع ذكر رقم الصَّفحة والموضوع:

1 - ص35، السطر 13، حول التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور؛ على سبيل المثال، وفي صدد توجيه تفسير القرآن بالقرآن، ورد ما يأتي: «**أتباع هذا النهج يستشهدون لنهجهم بآيات من القرآن الكريم، في حين يفسِّر أتباع المأثور هذه الآيات نفسها بنحو آخر**».

لقد أورد المؤلف هذه العبارة، من دون أن يحدِّد أتباع كل من المنهجين بالاسم، ومن دون أن يذكر المصادر المحدّدة، ولا يُعلم مثلاً أين ذُكر هذا المبحث، وما هي الآيات التي تمسك بها كل فريق؟

2 - ص36، السطر 5، حول تكامل الإنسان وتطوُّره من الأحياء الأخرى جاء: «**يوجد تيّاران متباينان تماماً، بشأن نظريَّة القرآن في تكامل الإنسان وتطوّره من الأحياء الأخرى، وكل منهما يلجأ لإثبات نظريته إلى منهج تفسير القرآن بالقرآن**».

هنا أيضاً لم يشر المؤلف إلى اسم أي من التيارين والمصدر الذي يوثِّق ذلك، ولا الآيات التي لجآ إليها في منهجيهما.

3 - ص41، السطر 10، حول أبديَّة وتوقيت الحكم: «**الإجابة عن هذا السُّؤال من وجهة نظر علماء الأصول هو أن . . . .**».

لم يذكر - على الأقل من باب المثال - أي عالم أصولي طرح الإجابة المذكورة وفي أي كتاب.

4 ـ ص46، الهامش: تمت الإشارة إلى خمسة كتب كمصادر لموضوع الأحكام الثابتة والمتغيّرة، إلاّ أن صفحات أي منها لم تُحدّد، مع أن أحد هذه المصادر وهو «الميزان في تفسير القرآن للطباطبائي» ـ يشتمل على عشرين جزءاً!!

5 ـ ص48، السطر 14، حول أهمِّية علم الأناسة في الاجتهاد: «**يتصوَّر بعض المفكِّرين الذين يتعرّضون لهذه المباحث...**».

لم يقل المؤلف من هم هؤلاء المفكِّرون؟ وفي أي كتاب أصولي طرحوا هذه النَّظريَّة؟!

6 ـ ص52، السطر 2، حول شمولية الفقه: «عدة....» وتمّ التحدّث عن وجهة نظر أشخاص لا يرون دوراً للعلوم والمعارف إلى جانب الفقه، في إدارة شؤون المجتمع، ولكنَّه لم يذكر اسم أي فقيه يرى هذا الرأي.

7 ـ ص55، السطر 12، حول البيعة والشورى والأساليب الأخرى للحكم: «**يدّعي بعض ذوي الرأي...**»

لم يتَّضح أيضاً من هم هؤلاء، وأين ادَّعوا أن القرآن الكريم لم يسمح في الحكم بغير صيغتي البيعة والشورى!

8 ـ ص60 في الهامش، بعد نقل مطلب عن الشهيد مطهَّري حول الرأسمالية يقول الكاتب: «**راجعوا مذكّراته الاقتصاديَّة**».

لم يكلِّف المؤلف نفسه عناء الإشارة إلى المرجع الذي اعتمده.

9 ـ ص36، السطر 9، حول شكل الحكومة والنِّظام السِّياسي في إدارة المجتمع: «**حسب أنصار هذه النَّظريَّة...**».

لا يُعلم من هم أنصار هذه النَّظريَّة، وأين وفي أيِّ مكان دافعوا عنها؛ وفي كثير من الموارد نقل المؤلف حديث مخالفيه من دون أن يراعي الدقة في النَّقل:

10 ـ ص66، السطر 19، حول فصل الدِّين عن السياسة: «**حديث هذه المجموعة هو نفسه ما ورد في الإسلام...**».

لم يقل المؤلف أيّ مجموعة هي؟ وكان من الأفضل أن يُشير إلى شخص واحد على الأقل، من باب المثال.

11 ـ ص72، السطر 18، حول شكل المؤسَّسات الاجتماعية: «**المجموعة الأُخرى التي نسمِّيها الآن مؤيدي الجواز يقولون:...**».

هنا أيضاً لم يورد المؤلف أسماء ومصادر الموافقين له.

12 ـ ص85، السطر 20، حول العلاقة بين العقل والدين وصلة ذلك بالاجتهاد الفقهي: «**تعامل المفكِّرون الإسلاميُّون في القرن ونصف القرن الأخير بثلاثة ضروب من التَّعامل مع الشَّريعة الإسلاميَّة...**».

مَنْ هم هؤلاء المفكِّرون؟ لم يسمِّ إلاّ الشهيد مطهَّري، ومن دون ذكر المصدر. وادعاءٌ بهذه الأهمية لا يُقبل عادة إذا لم يُوثَّق.

13 ـ ص108، السطر 8، حول فهم ابن رشد لطبيعة العلاقة بين العقل والدين: «**وهو في كتاب فصل المقال...**».

لم تُنقل أي عبارة من الكتاب لتقرير نظريَّة ابن رشد، بل لم تحدّد صفحة منه ليتَّضح ماذا يقول ابن رشد على وجه الدقّة، وما علاقته بدعوى المؤلف.

14 ـ ص113، السطر، عن المقبولات القَبْلية للغزالي حول علاقة العقل بالدين: ذكر اسم كتاب «**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**» فقط، من دون ذكر رقم الصَّفحة.

15 ـ ص133، السطر 5، حول الاقتصاد الاسلامي: «**هل يمكن الحديث عن الاقتصاد الاسلامي بالمعنى الخاص الذي يفهمه بعضهم؟**».

كالعادة لم يُبيِّن معنى «الخاص»، ولا حدد المجموعة، أو عرّفنا ببعض هؤلاء الذين عناهم، ولا عيّن مصدر هذا الحديث.

16 ـ ص34، السطر 11، حول الاقتصاد الإسلامي: «**يقول بعض أصحاب الرأي الذين يستعملون تعبير المذهب الاقتصادي في الإسلام...**».

من هم هؤلاء؟ وأين ذكروا ذلك؟ غير معلوم أيضاً.

17 ـ ص156، السطر 19 ـ 27، حول الوحي من وجهة نظر المتكلّمين المسيحيِّين: «**نُسبت نظريتان مهمّتان إلى المسيحيِّين، عن الوحي العيسوي...**».

لم يُعرف مستند النِّسبة ومن نسبوا، ولا الأطراف المقابلة أيضاً.

18 ـ ص157، السطر 25، حول نظريَّة دوام الوحي: «**أنصار هذه النَّظريَّة بين المسلمين عظماء مثل محي الدِّين ابن عربي والغزالي...**».

هذه مسألة مهمّة، ولكن لم يوضّح مصدر حديث هاتين الشخصيتين.

في أحد فصول الكتاب ورد حديث عن ابن عربي حول ماهية الوحي(ص129و130، الهامش)، لكن لم يورد حتى بعض عبارات الكتاب، لتكون صحّة استنباطه قابلة للتحقُّق من قبل القارئ.

19 ـ ص158، السطر 51، حول مصير السيّد المسيح: «**يعتقد القرآن أن المسيح لم يُصلب. ويوجد الآن بعض الإلهيين المسيحيِّين يقولون بالرأي نفسه**».

قد يعرف المسلم الآية التي تعرض رأي القرآن، أو يبحث عنها

ويجدها، لكن العثور على أولئك المتألهين المسيحيِّين الذين يعتقدون بهذا الرأي أمر عسير حقّاً.

20 ـ ص75، السطر 51، حول أهمِّية مذهب الشَّك وأنه ليس انحرافاً: «**بعض الأشخاص يجيبون أنَّه انحراف عن حقيقة البشر**».

لم يخبرنا من هم أولئك الأشخاص، وأين ذكروا ذلك.

21 ـ ص193، السطر 12، حول موقع العقل في العلاقة مع الوحي: «**يصير الوحي واقعياً ويطالب العقل بالإيمان. هذه عبارة أوغسطين الشهيرة**». لم يذكر مصدر هذا النَّقل.

22 ـ ص198، السطر 201، نقلت آراء حول مكانة العقل في العلاقة مع الوحي عن المتألهين المسيحيِّين: كارل بارث، بولتمن، تيليش، وكارل دونّر، من دون أن يُذكر مصدر أي منها.

23 ـ ص202، الهامش: في بيان مصدر آراء العلاّمة إقبالاللاَّهوري اكتفى بذكر اسم كتاب «**إحياء الفكر الدِّيني في الإسلام**».

4 ـ الإدعاءات الضِّمنية:

يطرح الكتاب موضوعات جديرة بالاهتمام، إلاّ أنّه في بعض الموارد يكون أشبه بكشكول اجتمعت فيه موضوعات فيها الكبير والصغير، والغث والسمين، ولم يبذل المؤلف عناية لفصل بعضها عن بعض، وبيان موقفه منها، مع أنَّه من المنطقي أن يُتوقَّع أحياناً بيان رأي المؤلف بصراحة.

على سبيل المثال: في فصول من الكتاب وردت بحوث ومطالب عن المسيحيَّة، الكتاب المقدّس، والعقل وارتباطه بالوحي، لكن لم يتَّضح أبداً هل يعتقد المؤلف هو أيضاً بمثل هذه المطالب وهذا النَّوع من المواجهة للإسلام والقرآن والوحي الإسلامي، أم يقصد مجرّد نقل

الحكاية؟، فإن كان الثَّاني يُطرح السُّؤال التَّالي فوراً: ما هو وجه علاقة هذا النقل بموضوع هرمنيوطيقا «الكتاب والسُنّة»؟

هذا وتمّ التحدّث أحياناً عن مبانٍ فلسفيَّة مهمّة ضمن هذا النقل، وتركها المؤلف أيضاً، من دون أن يبدي وجهة نظره إزاءها. مثلاً: يواجهنا في الفصل الرابع عشر عنوان «النُّصوص الدِّينية ونظريَّة النقد التَّاريخي»، نبدأ مطالعة هذا الفصل منطلقين من أن النُّصوص الدِّينية تشمل القرآن، فنلاحظ عبارة: «**إنّ منهج النقد التَّاريخي استعمل في النُّصوص الدِّينية المسيحيَّة قبل غيرها من كتب الأديان الأخرى**»[1].

إن الحديث التَّاريخي صحيح ويشمّ منه رائحة التعميم، ولكن لم يُقل بصراحة إنَّ الحديث هو عن ضرورة تطبيق أصل عام في شأن جميع النُّصوص الدِّينية؛ أم أن المطروح بحث المسيحيَّة والكتاب المقدّس ومسيرة تحوّل فهمه وتفسيره ونقده..وفي متابعة الحديث أيضاً، وبعد إحصاء خمسة ضروب من النقد المندرج تحت عنوان «النقد التَّاريخي» العام، يقول المؤلف: «**إن النقد التَّاريخي في هذه المراحل الخمس هو في الحقيقة منهج في الفهم... ويسعون إلى فهم التَّاريخ بمنهج النقد التَّاريخي... فالكتاب الواحد حادثة تاريخيَّة واحدة**»[2].

يُلاَحظ المنهج نفسه في إطلاق الكلِّيات، ومع أن توجّه المؤلف؛ أي التعميم بالقرآن والسُنّة واضح لكل متأمّل، إلاّ أنّه لا يوجد تصريح في هذا المورد.

وفي صلة البحث أيضاً، وبعد بيان كيفية النقد التَّاريخي ومبانيه ونتائجه، يعود للحديث عن المسيحيَّة[3]. وواضح أن هذه الأبحاث

---

(1) ص 160، س1.
(2) ص 161، س15 ـ 18.
(3) ص165 ـ 167.

الهرمنيوطيقية تُستمدّ من المحاورات الغربيَّة الناظرة إلى المسيحيَّة.

وأحياناً يتمّ ذكر نقاط جانبية مهمّة أيضاً جديرة بالتأمّل، مثلاً: ضمن عدّ المباني الثلاثة لنظريَّة النقد التَّاريخي يواجهنا ادعاء مهم بهذا الفحوى: «**إنَّ نظام هذا العالم نظام مغلق ومكتفٍ ذاتياً، ولا دور لعامل من خارج هذا العالم يعمل فيه بعنوان كونه مكملاً له أو متغلغلاً فيه، بل كل حادثة تقع في هذا العالم يمكن تفسيرها وتبيينها، من خلال حوادث هذا العالم نفسه. ولا يمكن ادعاء وقوع حدث في هذا العالم ثم نسبته إلى عامل أو عوامل خارجة عنه**»[1].

هذه العقيدة المهمّة جدّاً والجديرة بالبحث والمناقشة، مرّت أيضاً بلا إثارة، وتُرِكت من دون بيان الرأي الصَّريح أو التحقيق في نسبتها لمقولات مهمّة مثل ماوراء الطَّبيعة، وما إلى ذلك.

---

(1) ص 165، س 23 ـ 28.

القصص القرآني
بين الفنية والتاريخية

السيد حسين إبراهيم(*)

لم تَسْلم كثير من موسوعات التّفسير ـ الّتي حفلت بأحاديث وأخبار وآثار تفصّل في أحداث قصص القرآن، وتعرض ما لم يَرِد فيه ـ من كمٍّ من الوضع، والتزيّد، والأباطيل، والإسرائيليّات. وشاعت بعد ذلك كتب متخصّصة بقصص القرآن، تعرضه موضوعيّاً، وتذكر الأخبار والآثار عينها، وتنال ـ على مدى الأيّام ـ رواجاً في الأوساط الشّعبيّة، بلا نقد ولا تدقيق. وهذا ما أبعدني أيّام الشّباب الأوّل عن هذه الكتب، وقرّبني من تفاسيرَ تستهدي القرآن نفسه في قصصه، وتستنطقه، فينطق بعضه عن بعض، مستعيناً بالظّاهر اللّغويّ والخبر المقبول أو الصّحيح (بالصّحّة العامّة). ولَئن كانت الأحاديث التي تجمع شروط المقبوليّة سنداً، والعرض متناً، لا تكفي ـ بحسب عددها ـ لرفع إجمال كثير من المواضع، أو لتخصيص عمومها. . . فإنّ نفراً من المفسّرين ـ من منطلق أوّليّة القرآن ـ كان يقوّي الرّواية بالآية ـ وإن لم تصحّ سنداً ـ؛ حين يجدها تجري مع الآية ولا تخالفها، فيكون بذلك يستعين للرّواية بالآية، كما كان يستعين بالرّواية المقبولة لرفع إجمال الآية.

(*) حائز على دكتواره اللغة ومتخصّص في الدراسات القرآنية.

وإذا كان الشّيخ الأكبر محمود شلتوت في تفسيره قد ذمّ منهج المسرفين في تحكيم الرّوايات في فهم القصص القرآنيّ، مع العلل الكثيرة التي فيه، فإنّه لم يقلّل من سلبيّة منهجين آخرين في فهم القصص:

ـ أوّلهما المنهج التّأويليّ (تأويل الرّأي): وهو صرْفُ الكلام عن مدلوله الّلغوي إلى معنى آخر، دون ما قرينة تدعو إلى هذا التّأويل. ومن ذلك قولهم بأنّ إحياء الموتى لعيسى(كان إحياءً روحيّاً، وحُملَت النّملة في قصّة سليمان(على أنّها قبيلة ضعيفة (....)، وعن بعض الصّوفيّة قولهم: إنّ المائدة التي أنزلها الله ـ تعالى ـ عبارة عن حقائق المعارف؛ فإنّها غذاء الرّوح(....).

ـ وثانيهما منهج التّخييل: وهو يتّفق مع السّابق في ناحية، ويخالفه في ناحية أخرى؛ إذ هو صرفٌ للألفاظ عن معانيها الحقيقيّة ـ كما في المنهج الأوّل ـ ، ولكن لا إلى واقع يزعم ويدّعي أنّه مراد. وإنّما إلى تخيّلِ ما ليس بواقعٍ واقعاً، فلا يلزم فيه الصّدق، ولا يكون إخباراً بما حصل. ومن ذلك حملهم لقصّة آدم (مع الملائكة، وإبليس، والشّجرة على التّخييل[1].

وما أعادني إلى دراسة القصص القرآنيّ في دراسات أخرى غيرِ الكتاب الكريم وبعض تفاسيره، هو هذا الخلاف المنهجيّ في فهم القرآن، الذي كان يستعجل تأويل كتاب الله ـ دون دليل ـ ابتداءً من بعض تأويلات صاحب تفسير المنار، وصولاً إلى القضيّة التي فجرّت في مصر جدلاً وصراعاً قبيل منتصف القرن الماضي، مع كتابة محمّد أحمد

(1) راجع: شلتوت، محمود (شيخ الأزهر): تفسير القرآن الكريم، ط3، دار القلم، القاهرة، 1965م ج1، ص 41 ـ 50.

خلف الله رسالته في: «الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم»[1] بإشراف أستاذه أمين الخولي. وهي الّتي شرّع فيها أبواب التّأويل والتّخييل في فهم قصص القرآن التّاريخيّ، بل ادّعى إمكان القصص الأسطوريّ في القرآن الكريم.

وكان قد سبق ذلك تأليف سيّد قطب لكتابه: «التّصوير الفنّي في القرآن الكريم»، الذي تعرّض فيه لفنّيّة القصص القرآنيّ، لكنّه لم يُرِدْ منها ما سيأتي مع خلف الله، من أنْ تكون فنّيّة القصص التّاريخيّ على حساب حقيقة وقوعه. وهذا ما دفعه إلى كتابة ذيل في طبعة لاحقة يوضح فيه ـ ولو بالإيماء إلى خلف الله ـ أنّه لا يقول مقالته.

فالواقعيّة والحقيقة عنده لا تعارض الفنّيّة بالضّرورة، وإنْ بدَا في هذا الذّيل أقرب إلى عدمِ الخوض في المسألة وعدم حسمها.

ويجب التّنبيه في بداية هذا البحث على وجود نوعين كبيرين من القصص القرآنيّ هما: القصص التّاريخيّ، والقصص التّمثيليّ، وقد يداخل الأوّلُ الثّانيَ، فينشأُ نوعُ ثالثٌ هو التّاريخيُّ التّمثيليّ؛ لأنّ القصّة المضروبة مثلاً قد تكون من القصص التّاريخيّ (الذي له واقعٌ خارجيّ حدثَ في التّاريخ)، كقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ﴾[2].

ومركز النّزاع هو قصص القرآن التّاريخيّ، والتّاريخيّ التّمثيليّ، وليس النّزاع موجوداً في القصص التّمثيليّ المجرّد، إلا صغرويّاً (كما يقول الأرسطيّون).

---

(1) راجع: خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، مع شرح وتعليق: خليل عبد الكريم، ط4، سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1999.

(2) التحريم، 10.

فهنا، لا نناقش في إمكان هذا في القرآن ووقوعه. نعم، هم يناقشون في المثل الفلانيّ المقصوص: كقصّة صاحب الجنّة وصاحبه، فهل هي قصّة تمثيليّة تاريخيّة، أم مجرّد قصّة تمثيليّة؟ وهل ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا﴾(1) هو بلعم بن باعورا، أم القصّة مجرّد تمثيل؟ فالنّقاش صغرويٌّ كما سلف.

أكتفي بأنْ أقتبسَ ـ لإظهار رأي الجمهور في القصص التاريخي بصياغة معاصرة ـ هذا النّص للدّكتور الحفنيّ من «موسوعة القرآن العظيم»، حيث عرّف القصّة في القرآن: بأنّها «عمل فريد، فهي ليست حكاية تراعي الحَكْي وما قد جرى، وليست رواية تروي الحدث وفيها التّخييل، ولكنها عمل أدبيّ راقٍ ينهج منهجاً واقعيّاً، كقصّ الأثر، يتتبعه ولا يتجاوزه، وفي القرآن أنّه ـ تعالى ـ يقصّ أحسن القصص، يعني يقصّها بأبدع أسلوب، وأبلغ بيان، عن أخبار الأمم السّالفة (. . . .) ولا يستخدم القرآن في القصّ لفظ الحكاية بدلاً من القصّة؛ لأنّ الحكاية تقليد وليست واقعاً، وقصص القرآن واقع، وتتناول أحداثاً من التّاريخ، وأنباءً (. . . .)، قصص القرآن تتجاوز حاجز المكان والزّمان، وتلتزم في السّرد المنهج الواقعيّ، ومنهج الصّدق بأسلوب وعرض مركّز»(2).

فالحفنيّ يريد نفي الحكاية الأدبيّة عن قصص القرآن الكريم، وإن أبقى له أدبيّته، فقال هي: «عمل أدبي راقٍ ينهج منهجاً واقعياً»، استعمل عباراتٍ مثل: «بأبدع أسلوب، وأبلغ بيان»، مع التّشديد على الواقعيّة والصّدق.

ولعلّ المعنى اللغوي للقصّ والقصص يؤيّد ما فهمه الجمهور من

---

(1) الأعراف، 175.

(2) الحفني، عبد المنعم: موسوعة القرآن العظيم، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004م، 1: 830.

معنى القصص القرآنيّ؛ لأنّ «القصّ تتبّع الأثر، يقال: قصصت أثره، والقصص: الأثر قال: ﴿فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا﴾[1]، ﴿وَقَالَتۡ لِأُخۡتِهِۦ قُصِّيهِۖ﴾[2]، قال: والقصص الآثار المتتبّعة. قال تعالى: ﴿لَهُوَ ٱلۡقَصَصُ ٱلۡحَقُّۚ﴾[3] ﴿فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ﴾[4] ﴿وَقَصَّ عَلَيۡهِ ٱلۡقَصَصَ﴾[5] ﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ﴾[6] (....) وربّما قيل: هو مصدر بمعنى الاقتصاص»[7].

فتتبّع الأثر واقتصاصه، والأثر المتتبَّع يوحي بالدقّة في تعرّف الخبر ونقله، ولا يوحي بتخييل أدبيّ للمحادثة أو بعض تفاصيلها. ولكن الحق ـ كذلك ـ أنّ المعنى اللّغويّ لا يحكم الاصطلاح، فالرازيُّ يقول: وإنّما سُمّيت الحكاية قصّةً؛ لأنّ الّذي يقصّ الحديث يذكر تلك القصّة شيئاً فشيئاً[8].

وأترك الاستدلال على موقف الجمهور إلى ما بعد عرض دعوى خلف الله.

القصص القرآني عند خلف الله:

القصّة الأدبيّة عند خلف الله «هي ذلك العمل الأدبيّ الّذي يكون نتيجة تخيّل القاصّ لحوادثَ وقعت من بَطَلٍ لا وجود له، أو لبطلٍ له

(1) الكهف، 64.
(2) القصص، 11.
(3) آل عمران، 62.
(4) يوسف، 111.
(5) القصص، 25.
(6) يوسف، 3.
(7) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط1، دار القلم ـ دمشق. الدار الشامية ـ بيروت، 1416هـ/ 1996م، مادة: قصص.
(8) الرازي، التفسير الكبير، ج2، ص181.

وجود، ولكن الأحداث التي دارت حوله في القصّة لم تقع، أو وقعت للبطل، ولكنها نُظِمت في القصّة على أساس فنيٍّ بلاغيٍّ، فقُدِّم بعضها، وأُخِّر آخر، وذُكر بعضها، وحُذف آخر، أو أُضيف إلى الواقع بعضٌ لم يقع، أو بُولِغَ في التّصوير إلى الحدّ الّذي يخرج بالشّخصيّة التّاريخيّة عن أن تكون من الحقائق العاديّة والمألوفة، ويجعلها من الأشخاص الخياليين[1].

وهو يحاول إثبات أنّ القرآن الكريم قصَدَ إلى هذا اللّون الأدبيّ من القصص، وركّز بحثه على ثلاثة ألوان من القصص الأدبيّ. وبحث في وجودها في القرآن الكريم: اللّون التّاريخيّ، واللّون التّمثيليّ، واللّون الأسطوريّ.

أوّلاً: القصّة التّاريخيّة:

وحاول في القصة التّاريخيّة القرآنية بيان احتوائها على مظاهر القصّة الأدبيّة الّتي وصفها آنفاً. والأمثلةُ على الحذف بالإيجاز كثيرة، فما يُذكر من تفصيل في سورة، ربما لا يُذكر في أختها، والاهتمام يكون بالتّفاصيل الّتي تخدم غَرَضَ السّورة. وهذا ما لا خلاف فيه عند الأكثر، ولا يعارض الواقعية التاريخيّة، كما ستأتي، وكما أفهمها.

ولكن خلف الله يعثر على بعض الأمثلة المُشْكِلَة؛ فمن ذلك ما ورد في قصّة لوط (في سورتي هود (77 ـ 83) والحجر (61 ـ 75)، حيث تقدَّمَ في الثانية إخبار الملائكة بالعذاب على مجيء أهل المدينة، وتأخَّر ذلك عن مجيئهم في هود، وهذا حدا بخلف الله إلى القول: إنّ خصوصيّة كلٍّ من السّورتين هي الّتي دعت إلى هذا التّقديم والتّأخير، فالأدب والإبلاغيّة تقدَّما على التّاريخيّة والدّقّة الزّمنيّة. وما في هذا، على

(1) راجع خلف الله، م.س، ص152.

القرآن، عنده من غضاضة؛ فالله يريد الهداية بالكتاب، ولو غُيّر في أحداث التّاريخ المقصوصة؛ لأنّ العبْرَة بتحقيق الغرض. ولا كذب في هذا ولا جهل، إذا كان القرآن قد جرى على هذا الأمر، ولم يقصد الإخبار التّاريخيّ، والمورد ـ هنا ـ يشبه الحال في القصص التّمثيليّ، أو الأمثالِ الرّمزيّة الّتي لم يكن لها واقع خارجيّ، مع فارق أنّ الأشخاص في القصص التّاريخيّ حقيقيّو[1].

ولكن فات خلف الله أنّ ما يدعيه احتمال تخالفه حجيّة السّياق بحسب أهل اللّغة والمحاورة، ولا أقلَّ من افتراض تكرّر كلام الملائكة مُطَمِئِنين للوط (بكشف هويّتهم، وبيان عذاب الكافرين أكثر من مرّة، قبل قدوم أهل المدينة، وبعده، وإذا كان ما أقوله احتمالاً، ولكنّه معتضد بالجمع بين ظهور الآيتين بالكشف والإخبار، قبل القدوم وبعده.

ومن شواهده سورة الشّعراء وغيرها الّتي تتّفق فيها، أو تكاد، كلمات الأنبياء والرّسل، كما يتّفق مسار الأحداث، وهذا عنده آية الأدبيّة وعدم الالتزام بدقائق الحدث التّاريخيّ[2]، ناسياً أنّ كلام الأنبياء في الدّعوة إلى الله واحدُ الأساسِ والمضمون. وكذلك مصير الأممِ المكذّبة، وأنّ أكثر هؤلاء لم يكن عربيّاً. فإذا عُبّر بقرآنٍ عربيٍّ معجِز، وبيان موجز عن دعوتهم وما جرى عليهم وعلى أممهم، لا يكون هذا أدباً على حساب الواقعيّة والتّاريخ، ولم لا يكون قصصاً واقعياً موجزاً في دقّة معجَزة.

ومن الغريب أنّه يستشهد لتأييد نظريّته بما لا ينهض أبداً، فيقول: «وهذه الظّاهرة واضحة جدّاً في قصّة إبراهيمُ (، إذ نلحظ فيها أن البشرى بالغلام، والحوار مع الملائكة، والعجب من الولادة، وإبراهيمُ شيخٌ،

---

(1) راجع خلف الله، م.ن، ص156 ـ 157.

(2) راجع خلف الله، م.ن، ص 161 ـ 162.

وامرأته عجوز، كانت في سورة هود مع امرأة إبراهيم، وفي سورة الحجر مع إبراهيم نفسه»[1]

ففي سورة هود بشارتان، إحداهما لإبراهيم، ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ﴾[2]، ولزوجه ﴿وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ﴾[3]، فلا تنافيَ بين السّورتين، بل في هود بشارة زائدة لسارة.

وهو ضربَ أمثلةً أخرى عن أهل الكهف، وعصا موسى((حيّة، ثعبان، جانّ، وغروب شمس ذي القرنين في عين حمئة. . .)[4].

ثانياً: القصّة التّمثيليّة:

والتّمثيل بالقصص التّاريخيّ يجري فيه الحديث السّابق، أمّا التّمثيل بقصص تمثيليّ مجرّد فيجيزه أكثر المفسّرين واللّغويّين، فلا مورد لإطالة الكلام فيه، ولكن خلف الله في تعريفه للقصص التّمثيليّ ذكر أنّه العمل الأدبيّ الّذي يكون نتيجة تخيّل القاصّ لحوادثَ وقعت[5] . . . ، وكأنّه لم يلتفت إلى وجود قصص تمثيليّ تاريخيّ في القرآن. هذا مع التّسامح الكبير في . . . . . لفظ تخيّل الله ـ تعالى؛ إذ هو القاصّ في القرآن الكريم.

ثالثاً: القصّة الأسطوريّة:[6]

ويحاول خلف الله ـ أوّلاً ـ إثبات إمكانها؛ فإذا كانت الأساطير

---

(1) م. ن، ص181.
(2) هود، 69.
(3) هود، 71.
(4) راجع مزيد من الأمثلة: خلف الله، م. س، 153 ـ 182.
(5) م. ن، ص198.
(6) لمزيد من الاطلاع م. ن، ص 198 ـ 210.

مستحكِمَةً في بنية العقل الجاهليّ، فلماذا لا يستخدمها القرآن لغرض الهداية؟ الله عالم محيط، ولكن العالم قد يذكر ما ينفع في الهداية، ويؤثِّر في نفوس النّاس.

وهو حلّل تسعة مواضع وردت فيها عبارة ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ في القرآن الكريم. ولكنّ لسان الآيات يصعّب عليه أمره؛ فأربعة مواضع من التّسعة يَتَّهم فيها منكرو البعث هذه العقيدة بأنّها أساطير الأوّلين (في المؤمنون، والنّمل، والإحقاق والمطفّفين)، وخمسة من التّسعة كان يقولها الكافرون عند استماع الوحي، أو تلاوته عليهم، أو حديثهم عن القرآن المنزل (في الأنعام، الأنفال، النحل، الفرقان والقلم).

ولا يغني خلف الله تركيزه على إصرار الكافرين على وجود أساطير الأوّلين في القرآن لإثباتها، فالأسطورة أبطولة، والأساطير أباطيل، وقد نُقلت الكلمة من الأصل السّريانيّ (istoreya) المأخوذ من الأصل اليونانيّ (هستيريا)[1]. والبعث ليس كذلك، فإنْ بلغَ الجاهليين، شيء من الدّين والبعث، ولو من بقايا الإبراهيميّة، وعدّوه ـ في زعمهم ـ أساطير، فهذا لا يغني من الحقّ شيئاً، ونحن نجتمع مع خلف الله على حقيّة البعث ودين الإسلام.

نعم، من المهمّ ما لاحظه خلف الله من كون الآيات مكيّةً، وكثرةِ اتّهام القرآن بهذا النّعت بمكّة؛ لأنّ الثّقافة ثقافة وثنيّة أسطوريّة، فلمّا انتقل النّبي إلى المدينة صارت الثّقافة كتابيّة يهوديّة وعربيّة متأثّرة بها، وغاب هذا النّعت «أساطير» من الكافرين.

وأكتفي هنا ـ للتأمّل ـ بإيراد آيتي الفرقان ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ

---

(1) راجع: الفضلي، عبد الهادي (دكتور): أصول البحث، ط1، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1412هـ/ 1992م، ص: 14.

ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا * قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾[1].

ولكن خلف الله يحار في إيجاد قصص أسطوريّ في القرآن الكريم. نعم، هو ينجح في عرض نموذجين مطروحين تفسيرياً، أكتفي بالإشارة إليهما!

1 ـ ﴿ تَغۡرُبُ فِي عَيۡنٍ حَمِئَةٖ﴾[2]، وقد عالجه الرّازيُّ دون نسبة الأسطورة إلى القرآن. ولا أقلَّ من قول واحدنا إنّ الواجد لها ـ كذلك ـ بحسب مبلغ علمه هو ذو القرنين، والله حكى عنه.

2 ـ عبارة ﴿يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ﴾[3]، وهي على وجه تحيل إلى عقيدة جاهليّة بأنّ المصروع يتخبّطه الشّيطان من المسّ. والتّفسير الإسلاميّ ربّما يقبل بعضُهُ هذه العقيدة، وربّما يعدّ العبارة معنىً كنائيّاً عن حالة الصّرع الّتي كان العرب يفهمونها بهذه الطّريقة، وليس أكثر من ذلك.

والشّاهدان ـ كما ترى ـ ، فهما عبارتان في قصّة وفي مثل، وليستا قصّةً أسطوريّة، على فرض التّسليم الجدليّ بوجود مثل ذلك.

والشّواهد المذكورة الأخرى واحد عن المستشرقين الذين اعتلَّ بعضهم بما اعتلّ به كفّار مكة من إنكار البعث برمي القرآن بالأساطير، فهم عندما لم يُسيغوا بعث أصحاب الكهف رَمَوا القصَة بالأسطوريَّة.

هذا بالإضافة إلى وجوه احتماليّة احتملها من بطون التّفاسير المتّسعة، متعلّقاً ولو بعقب رأيٍّ منفرد، إزاء احتمال غير متّئد. وحاله ـ هنا ـ حالهُ في القسمين السّابقين (كذكره رأي أبي مسلم الذي انفرد فيه،

---

(1) الفرقان: 5 ـ 6.
(2) الكهف، 86.
(3) البقرة، 275.

وهو إنكار حادثة إحياء الذي (. . . مرَّ على قريةٍ. . .)، والاحتمال الذي ورد في تفسير المنار عن إمكان كون قصّة إحياء الطّيور تمثيليّةً. وهما قصّتان متتابعتان في البقرة[1].

ومن الغريب أن ينزلق خلف الله ـ في غير هذا الموضع ـ إلى أنّ حادثة قتل أحد ولدَيْ آدم للآخر لم تكن في عهد آدم، وأنهما ليسا وَلدَي آدم، اعتماداً على خبرٍ عن الحسن البصريّ، ولأنّ الدّفن لم يكن معروفاً قبلِ زمن بني إسرائيل، ناسياً أنّ السياق القرآنيّ، والعلم، والتّاريخ تكذِّب مجتمعة هذا القول؛ لأنّ الغراب علّم ابن آدم دفن أخيه، والدّفن معروف قبل زمان بني إسرائيل بزمان سحيق قطعاً[2].

ارتباط القصص القرآنيّ بالأغراض الدينيّة (بين سيّد قطب وخلف الله):

إنّ النّص القرآنيّ ليس قصصاً مستقلاً، بل إنّه تابع للأغراض الدينيّة، حيث تأتي المقاطع القصصيّة ملبّيةً غرض السّورة وحاجتها.

هذا الأمر التفت إليه سيّد قطب وفصّله في كتابه: التّصوير الفنّيّ في القرآن. وسمّى ـ هناك ـ من الأغراض: إثبات الوحي والرّسالة، وبيان أنّ الدّين كلُّه من عند الله، وأنّه موحّد الأساس، وأنّ رسائل دعوة الأنبياء واحدة، وجعل من الأغراض تثبيت فوائد النبيّ س، وغير ذلك.

ووافق خلف الله على وجود الأغراض، وهي عنده محور الوحدة القصصيّة، وليس اسم البطل. وقال: إنّه «لا يفهم ذكر القرآن لتفاصيل أو

---

(1) البقرة، 259 ـ 260.

(2) راجع، خلف الله، م.س، ص 179 ـ 180.

مشاهد معيّنة وحذف أخرى، أو لمقاطع من حياة هذا النّبيّ أو ذاك إلا تَبَعاً لذاك الغرض»[1].

ولكن خلف الله نحا ـ عن قصد ـ نحواً نفسيّاً عاطفيّاً (في بيان هذه الأغراض)، فجعلها أربعة: تخفيف الضّغط العاطفيّ عن النّبيّ س وعن المؤمنين، وتوجيه العواطف القويّة الصّادقة نحو عقائد الدّين الإسلاميّ ومبادئه (. . . .)، وخلق عواطف ضدّ إبليس، والكبر، (. . . .) وعبادة غير الله ـ تعالى ـ (. . . .)، وبثّ الطّمأنينة، أو بذر الخوف، والقلق، والاضطراب النّفسيّ، والإيحاء بأنّ محمداً رسول حقّاً[2].

والتّركيز واضح ـ في ثلاثة أغراض من الأربعة ـ على النّاحية النّفسيّة (العاطفيّة والانفعاليّة)، بغية تقريب القصص القرآنيّ من أدب التّخييل الفنيّ، وقد استمرّ خلف الله في هذا، حتى عندما لوى عنق الغرض ليّاً، فلم يقل: عبادة الله والحثّ على التمسّك بالعقائد، بل قال: توجيه العواطف نحو كذا وكذا. .[3].

أدلّة الجمهور على واقعيّة القصص القرآنيّ، ومناقشة أقوال خلف الله:

والّذي أراه أنّ أوّل الأدلّة على حقيّة ما ورد في القرآن من القصص وواقعيّته ما ورد في الكتاب نفسه:

ـ ففي مطلع سورة يوسف: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾[4].

---

(1) راجع أغراض القصة في القرآن: قطب، سيد، التصوير الفني في القرآن، لا ط.، دار الأضواء، قم، 1363 هـ، ش، ص 112 ـ 120.

(2) راجع: خلف الله، م.س، ص 211 ـ 225.

(3) م.ن، ص 220.

(4) يوسف، 3.

فالامتنان بالوحي بعد الغفلة لا يحسن مع عدم صحّة المقصوص.

ـ ومما ورد في مقام الامتنان ـ أيضاً ـ، ويجري مجرى الآية السّابقة:

﴿ذَالِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَـٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[1]

﴿ذَالِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓا۟ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾[2].

﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَـٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَـٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾[3].

ـ وفي الآية الأخيرة من السّورة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَـٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[4]، والضّمير في (قصصِهم) يعود على ﴿إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم﴾[5] أي: على الأنبياء، فالمورد عامّ وليس خاصّاً، والحديث ليس مفترىً، بل هو تصديق الذي بين يديه...[6]

في آل عمران بعد آية المباهلة: ﴿إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ ۚ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[7]، وهي تنفع في موردها، ولا يصلح لفظها للتّعميم.

---

(1) آل عمران، 44.
(2) يوسف، 102.
(3) هود، 49.
(4) يوسف، 111.
(5) يوسف، 109.
(6) قارن بهذا الموضع: شحرور، محمد دكتور: الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، مع دراسة لغوية للدكتور جعفر دك الباب، ط 6، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2000م، ص95.
(7) آل عمران، 62.

وفي النّمل: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[1]، والقرآن يقصّ على بني إسرائيل أكثر ما يختلفون فيه، يدّعي لنفسه الصّدق، والواقعيّة، والحقّ، والفصل. والقصص هنا قصُّ القصص؛ لأنّه قصٌّ عليهم، أوّلاً، وهو فصلٌ لاختلافهم بعد القصِّ عليهم.

ـ وفي الأنعام: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾[2].
ودلالتها غير تامّة لأمرين:

قرينة ﴿ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ الّتي تزيد احتمال أنْ يكون المراد بالقصّ الفصل، والقراءة الثّانية (يقضِ الحقّ)، وهذا يجمل معنى الآية، ويمنع الاستفادة منها، حتى لو سُلّم بظهور الأولى في معناها.

وردّ صاحب «الميزان»، مستدلاً بالكتاب الكريم على من قال عن قصص القرآن: إنّه يهدي إلى الحقّ، وليس حقّاً بنفسه، وأنّ القرآن يأتي بقصص خياليّ، أو لم يقع كما يرويه بغرض الهداية إلى الحقّ، ومثّل بما يدّعونه في قصّة أهل الكهف، وموسى (وفتاه ولقاء العبد الصّالح)[3]

وبدأ بالآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءَهُمْ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ * لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾[4].

ونصّ القرآن «على أنّه كلام الله، وأنّه لا يقول إلاّ الحقّ، وأنْ ليس

---

(1) النمل، 76.
(2) الأنعام، 57.
(3) قرأ عاصم ونافع وابن كثير من السبعة بالقاف والصاد المهملة من القص بمعنى قطع الشيء وفصله من شيء، وقرأ الباقون من السبعة بالقاف والضاد المعجمة من القضاء (راجع: الطباطبائي، محمد حسين (سيد)، الميزان في تسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1403هـ/ 1983م، 7: 117).
(4) فصلت، 41 ـ 42.

بعد الحقّ إلاّ الضّلال، وأنّه لا يستعين للحقّ بباطل، ولا يستمدُّ للهدى بضلال، وأنّه كتاب يهدي إلى الحقّ وإلى صراط مستقيم، وأن ما فيه حجّة لمن أخذ به وعلى من تركه(. . . .) فكيف يسعُ لباحث يبحث عن مقاصد القرآن أن يجوّزَ اشتماله على رأيٍ باطل، أو قصّة كاذبة باطلة، أو خرافة، أو تخييل؟»[1].

«لست أريد أنّ مقتضى الإيمان بالله ورسوله وبما جاء به رسوله أنّ ينفيَ عن القرآن أنْ يشتمل على باطل، أو كذب، أو خرافة، وإنْ كان ذلك، ولا أنّ الواجب على كلّ إنسان سليم العقل، صحيح الفكر، مستقيم الأمر أن تخضع نفسه للقرآن بتصديقه، ونفي كلّ خطأ وزلّة عنه في وسائل من المعارف توسّل بها إلى مقاصده، وفي نفس تلك المقاصد، وإن كان كذلك.

وإنّما أقول: إنّه كتاب يدّعي لنفسه أنّه كلام إلهيّ موضوع لهداية النّاس إلى حقيقة سعادتهم يهدي بالحقّ، ويهدي إلى الحقّ، ومن الواجب على من يفسّر كتاباً هذا شأنه، ويستنطقه في مقاصده ومطالبه، أن يفترضه صادقاً في حديثه، مقتصراً على ما هو الحقّ الصّريح في خبره، وكلّ ما يسوقه من بيان، أو يقيمه من برهان على مقاصده وأغراضه، هادياً إلى الصّراط الّذي لا يتخلّله باطل، موصلاً إلى غاية لا يشوبها شيء من غير جنس الحقّ، ولا يداخلها أي وهن وفتور.

وكيف يكون مقصد من المقاصد حقّاً على الإطلاق، وقد تسرّب باطل ما إلى طريقه الّذي يدعو إليه المقصد، ولا يدعو ـ على ما يراه ـ إلاّ الحقّ؟ وكيف يكون قضية من القضايا قولاً فصلاً ما هو بالهزل، وقد تسرّب إلى البيان المنتج لها شيء من المسامحة والمساهلة؟ وكيف يمكن أن يكون حديث، أو نبأ، كلاماً لله، الذي يعلم غيب السماوات

---

(1) الطباطبائي، م.س.، 7: ص: 166.

والأرض، وقد دبّ فيه جهل، أو خبط، أو خطاء؟ وهل ينتج النّور ظلمة، أو الجهل معرفة[1]

أما الأحاديث، فناهضةٌ بصدق القرآن وقصصه. ويمكن الاستفادة من عامّ ما ورد فيها، ومن الخاصّ بالقصص منها، والمورد مورد إلماعٍ وتلميح، وإيماءٍ وترشيح.

كلمة أخيرة:

وبعدُ، فلا بدّ من كلمة أخيرة في موضوع هذه المقالة، فالباحث المنصف لا يرى مانعة جمعٍ بين صدق القصص وفنّيّته، بل الجمع حاصل واصل. وهل القصص التاريخيّ في القرآن واقعيّ تاريخيّ؟ أقول: نعم، مع التّفريق بين القصص التّاريخيّ وعلم التّأريخ. فالقرآن كتاب هداية، والهداية تملي نَسَق سورة، وما يرِد فيها وما يُستَر، وما يُحذف وما يظهر. وهذه الهداية الّتي تختصر أغراض القصص في القرآن الكريم ـ إذ هي غايةُ جامعِ الأغراض، وهو التفكّر والاعتبار ـ تملي السّعَة والبسطَ، والإلماعَ، والتلميحَ، وإيجازَ الحذف، وقصَّ المشاهد. وهذا كلّه لا يعارض الواقعيّة التّاريخيّة؛ فالحدث المقصوص حصل فعلاً، لكنّه ينافي منهج علم التّأريخ، فهذا يُؤَرَّخ فيه عادةً للشّخص من مولده إلى موته وأثره بعد موته، وللدّولة من مهدها إلى لحدها، وللحضارة، وهكذا. أمّا القرآن الكريم، فلا يهتمُّ في قصصه بهذا التّرتيب والتّسلسل؛ لأنّه خاضع فيه للغرض الدينيّ، على حدّ تعبير سيّد قطب.

ولكن هذا الخضوع لم يؤثّر على إعجاز البيان، وسحر الجمال، فكانت آيات القصص آيات في الرّوعة والتّأثير.

---

(1) الطباطبائي، م.ن.، 7: ص 166 ـ 167.

ومحاولة الاستدلال على غير ذلك بقيت محاولة تنظيريّة نجحت في بيان عدم كون القصص تأريخاً، وكونه لوحة أدبيّة فنّيّة، لكنّها لم تبيّن بالدّليل ما ادّعته من عدم واقعيّةِ بعض ما ورد في هذا القصص التّاريخيّ أو أسطوريّة بعضه.

وأنا مع محاولة خلف الله، حيث نجحت، وهو قدْرٌ سبقه إليه آخرون، ولست معها حيث لم تُوفَّق، بلا كيل اتّهام أو تكفير. وساحةُ الاختلاف محفوظة مع صدق النّوايا وعدمِ الإغراض.

وأنا أحفظ لهذه المحاولة ـ ختاماً ـ الإضاءة على إشكالات تفسيريّة تفصيليّة استدعت جهداً، وبعضها لا يزال يستدعي.

الفصل الرابع

القرآن وآليات التغيير الاجتماعي

1 ـ التّغيّر الاجتماعيّ وآليّات التغيير في القرآن الكريم

التّغيّر الاجتماعيّ وآليّات التغيير في القرآن الكريم

السيّد حسين إبراهيم(*)

أوّلاً: لمحة عن تاريخ درس التغيّر الاجتماعيّ في علم الاجتماع

التغيّر سِمَةٌ اجتماعيّة وقانون ملازم للمجتمعات الإنسانيّة، وميدان من الميادين الأثيرة لدى علماء الاجتماع بجناحيه: المحافظ (اليمينيّ من كونت إلى بارسونز، واليساريّ التقليديّ)، والنقديّ (اليمينيّ المعاصر واليساريّ الجديد)[1]. وإذا كان كونت ـ مثلاً ـ قد فسّر التغيّر الاجتماعيّ بهدي قانون الحالات الثلاث[2]، وفي ضوء مفاعيل الثورة الفرنسية، فإن اليسار المحافظ ركّز في تفسيره على تغيّر البناء التحتيّ للمجتمع المؤلّف من قوى الإنتاج وعلاقاته، بحيث يؤدّي ذلك إلى إحداث التغيير في البناء الاجتماعيّ الفوقيّ[3]. واليسار الجديد ـ بفهمه المعدَّل للتغيّر ـ يتجاوز

(*) أستاذ الدّرسات القرآنية في معهد الرّسول الأكرم والجامعة اللبنانية.

(1) راجع: البستاني، محمود: الإسلام وعلم الاجتماع، موسوعة الفكر الإسلاميّ، لا ط، مجمع البحوث الإسلاميّة، بيروت، لا ت، ص 7 ـ 8.

(2) راجع قانون الحالات الثلاث: قاسم محمود: المنطق الحديث ومناهج البحث، ط5، دار المعارف بمصر، 1967م، ص 401 ـ 404.

(3) راجع: عبد الجبار، محمد: المجتمع (بحوث في المذهب الاجتماعيّ في القرآن)، ط2، دارالأضواء، بيروت، 1408 هـ ـ 1987م، ص 103.

وسائل الإنتاج وعلاقاته إلى سائر وسائل التغيّر السياسيّ والثقافيّ. . . ؛ لأنّ التغيّر الثوريّ هو المُستهدف أساساً عند هذا الاتجاه[1]. وقد حاول ماكس فيبر دراسة التغيّر الاجتماعيّ من خلال دراسة أصل الرأسماليّة[2].

ثانياً: الحاجة إلى مثل هذا البحث في القرآن حاجة عمليّة أساساً

وإذا كان التغيّر الاجتماعيّ مبدأً اجتماعياً مهمّاً، فقد عُقد هذا البحث لمحاولة درسه في القرآن الكريم والنظر إليه من خلاله. وعلى الرغم من أهميّة الناحية النظريّة لهذا البحث، فإن الداعيَ إلى كتابته كان حاجةً عمليةً على جانب كبير من الأهميّة تظهر من خلال النظر إلى حال المجتمعات الإسلامية، وما هي عليه ـ على العموم ـ من تخلّف تقنيّ وماديّ عن ركب المدنيّة المعاصرة، وما يسود أكثرها من ظلم، وفقر، وقهر، وتخلّف في النُّظم السياسيّة والمؤسّسات الاقتصاديّة، بعدما كان أهل هذه المجتمعات ـ في كلّ ذلك ـ سادة وروّاداً. وهذا تغيّر اجتماعيّ ضخم حدثَ داخل المجتمعات الإسلامية منذ قرون متطاولة، ومازالت تتخبّط في ليله، دون أن تستبدل التغيّر السلبيّ الهائل بتغيّر إيجابيّ صاعد مستديم، على الرغم من بعض المحاولات.

والنّاظر يرى صنوفاً من التغيّرات الهابطة، والمتموّجة، والمتأرجحة، ونشوء ظواهر اجتماعيّة، ومؤسّسات، وأنماط، وأشكال نُظُم كلُّها مستوردُ الأصلِ، تكيّفَتْ المجتمعات الإسلاميّة مع كثير منها، وما زالت تصارع كثيراً آخر.

والذي يمكن أن يهوّن علينا الخطب هو أنّ التغيّرات في بُنى المجتمعات الإسلاميّة لم تطَل في العمق الأساس العَقَديّ والثقافيّ

---

(1) راجع: البستاني، مرجع سابق، ص 164.

(2) راجع: عبد الجبار، مرجع سابق، ص 103.

للمجتمعات المسلمة. وهذا يعود إلى قوة الأفكار التي يستند إليها الإسلام وموافقتها للفطرة الإنسانيّة، وتجذّرها في أعماق الأفراد، ودورها في بنية المجتمعات.

ومنذ عصر النهضة، كانت تحدث محاولات لفهم التغيّر الاجتماعيّ والعمل على التغيير عند الإسلاميين، لكنّ هذا بقي عملاً نخبويّاً مع أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبدو، وعبد الرحمن الكواكبي، وغيرهم.

وأهمّ محاولة في القرن العشرين هي محاولة التغيير التي حدثت في إيران الإسلاميّة، وأدّت إلى تغيير اجتماعيّ كبير يعود إلى أسس العقيدة والثقافة الإسلاميّة، ولكنّها بقيت نجاحاً موضعيّاً في مجتمع معيّن كبير... ونسبياً، وكلُّ تغيير هو كذلك.

ثالثاً: لماذا المزاوجة بين التغيير والتغيّر في عنوان البحث؟

آخذاً بهذه الحاجة العمليّة المتقدمة، زاوجَ عنوان البحث بين التغيير والتغيّر. فصحيح أنّ أكثر الكتب الاجتماعيّة تعنونُ البحث (بالتغيّر الاجتماعي) مركّزةً على المبدأ، والقانون، والظاهرة، ولكنّ المنطلِقَ من الهمِّ الاجتماعيّ يريد من عرض المبدأ في القرآن الفهمَ والتثبّتَ؛ لينطلقَ بعد ذلك إلى ميدان الحركة والعمل، وهو ميدان التغيير. فالمراد هو الانتقال من المبدأ والظاهرة إلى ميدان الفعل الاجتماعيّ.

ولقد أحسن الدكتور محمود البستاني عندما قال: إن ما ينبغي طرحه إسلامياً هو: كيفيّة الاستجابة حيالَ (التغيّرات) التي يواجهها الأفراد والجماعات الإسلاميّة(1). وأزيدُ بأنه يجب ـ بعد فهم قانون التغيّر ـ السعيُ إلى إحداث التغيّرات الإيجابيّة، وليس «الاستجابة حِيالها» فقط.

---

(1) البستاني، مرجع سابق، ص 166.

رابعاً: التغيّر الاجتماعيّ بين دور الفرد ودور المجتمع:

إن التركيز كان عند نشأةِ علم الاجتماع على فصله عن علم النفس ـ سابقِ النشأةِ ـ ، وهو ما دفع دوركايم إلى نفي أيِّ دور للفرد، ورأى ـ وراثةً عن أستاذه أوغيست كونت ـ أنّ الفرد معنىً مجرد[1]. وهو بذا، ذهب إلى أصالة المجتمع دون أصالة الفرد. وفي مقابل هذا ذهب «تارد» إلى أصالة الفرد، فلم يكن عنده هوّة فاصلة بين الفرد والمجتمع؛ لأن هذا الأخير مجموعة من الأفراد، ولأن التطورات الاجتماعيّة تتألف من الحالات النفسيّة الفرديّة[2]. وكلا المذهبين كان له آثار استُفيد منها في التنظير للرأسماليّة أو الاشتراكيّة.

وقد عانَتْ وجهةُ نظر دوركايم في الفرد من إشكالات حقيقيّة في نظريّته عن التغيّر الاجتماعيّ؛ لأنّ هذا التغيّر يبدأ بطرح النُّخب والقادة للأفكار الجديدة، والمجتمع لا يمكنه متابعتها؛ لأنّه مقهور بالظواهر السائدة، والفرد ـ عنده ـ معنى مجرّد لا يستطيع التغيير.

ويُعترض على «تارد» بأنّ علم اجتماع الأفراد يؤدّي إلى وجود ظواهرَ لا يمكن تفسيرها تفسيراً كاملاً بتحليل شعور الأفراد، فضلاً عن أنّه اعترف بعلمِ نفسٍ اجتماعيّ يختلف بخواصّه عن علم النفس الفرديّ[3].

وذهب صاحب الميزان العلاّمة الطباطبائيّ إلى أن الفرد له وجود حقيقيّ، وكذلك المجتمع له سِنخُ ما للفردِ من الوجود، وأَثْبَتَ «رابطةً حقيقيّة بين الشّخص والمجتمع تؤدي إلى كينونة أخرى في المجتمع، حسب ما يمدّه الأشخاص من وجودهم، وقواهم، وخواصّهم،

(1) قاسم، مرجع سابق، ص 419.

(2) المرجع نفسه، ص 417.

(3) راجع: المرجع نفسه، ص 418.

وآثارهم، فيتكوّن في المجتمع سِنْخُ ما للفرد من الوجود، وخواصّ الوجود، وهو ظاهرٌ مشهود، ولذلك، اعتبر القرآن للأمّة وجوداً، وأجلاً، وشعوراً، وفهماً، وعملاً، وطاعةً، ومعصيةً»[1].

وقد تابع محمد عبد الجبّار العلامةَ الطبطبائيّ في رأيه، وزادَ أنّ القرآن الكريم قرّر ـ منذ تنزيله ـ أصالة الفرد وأصالة المجتمع في الوقت نفسه. وتستند فكرة أصالة الفرد وأصالة المجتمع إلى تصور واقعيٍّ لحقيقة المركَّب الاجتماعيِّ، ودور الفرد فيه، وعلاقته معه[2].

ولكنّ الأستاذ محمّد تقي مصباح اليزديّ ذهب إلى أصالة الفرد فحسب، ونفى أصالة المجتمع وأبطلها بالمعنى الفلسفيِّ من وجهة النّظر العقليّة، ومن وجهة النّظر القرآنيّة، فيتعيّن القول بأصالة الفرد بالمعنى الفلسفيِّ، وهو يعني نفيَ الوجود، والوحدة، والشخصيّة عن المجتمع[3].

وعلى كلا الرأيينِ، يظهر حجم دور الفرد، وسيلاحظ ـ فيما يأتي ـ تركيز القرآن الكريم على تغيير المضمون الداخلي للفرد، وأثر ذلك على التغيير الاجتماعي.

ولكن القرآن الكريم أعطى وجوداً وفهماً وطاعةً للمجتمع وللأمّة، فورد فيه ما استند إليه صاحب الميزان وغيره[4]:

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ط3، مؤسسة الأعلميِّ للمطبوعات، بيروت، 1394هـ/ 1974م، ج4، ص 96.

(2) راجع: عبد الجبار، مرجع سابق، ص 11.

(3) اليزدي، محمد تقي المصباح: النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط1,، دار الروضة، بيروت، 1416 هـ ـ 1996م، ص 125. ولمزيد من الاطلاع على أصالة الفرد أو المجتمع راجع الكتاب نفسه: ص27 ـ 122.

(4) راجع: الطباطبائي، مصدر سابق، ج4، ص 96.

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1].

﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2]

﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾[3].

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[4].

خامساً: نقد الحتميّة التاريخية والاجتماعيّة وعلاقة ذلك بالتغيّر الاجتماعي:

إنّ نظرة «دوركايم» السالفة إلى الفرد، وتوهُّمَه قدرةَ علم الاجتماع على إنتاج قوانينَ بمستوى قوانين الفيزياء، دفعه إلى القول بالحتميّة الاجتماعيّة. وهذا أدّى إلى الإشكال على كيفيّة حصول التغيّر الاجتماعيّ لديه.

ونُسب القول بالحتميّة ـ كذلك ـ إلى «منتسكيو» في «روح القوانين» و «أشبنكلر» في «تدهور الحضارة العربيّة».

ومن الحتميّات الماديّة المشهورة نظريّة «كارل ماركس» و «فردريك إنجلز» التي تحاول تقنين التاريخ في خمس مراحل، عبر عامل الصراع الطبقيّ بين الطبقتين المستثمِرة والمستثمَرة[5].

---

(1) الأعراف: 34.

(2) الجاثية: 28.

(3) غافر: 5.

(4) يونس: 47.

(5) راجع: الآصفيّ، محمد مهدي: في رحاب القرآن: 8 (سنّة التعميم في القرآن)، لا ط، المشرق للثقافة والنشر طهران، 1424 هـ ـ 2003م، ص 36 ـ 64.

والنقد الأساس الذي يتوجه إلى الحتميّة التاريخيّة والاجتماعيّة أنّها تنفي قدرة الفرد والمجتمع على التغيير؛ فالفرد أو المجتمع أمام أيّ امتحان يكون بين خِيارات متاحة بحكم الظروف المحيطة، وقراره وجِدّه يؤثران في النتيجة سلباً أو إيجاباً[1].

والقرآن الكريم يقرّر حريّة اختيار الإنسان، ويلقي على عهدته التكاليف، ويجعله مسؤولاً عنها: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[2]، و ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾[3]، ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾[4]، و ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[5].

وقرّر الله المسؤوليّة الاجتماعيّة والقدرة على التغيير، كما سيأتي في نقطة التغيير الاجتماعيّ في القرآن.

ولكنّ المسؤوليّة الاجتماعيّة والاختيار لا يعنيان استقلال الإنسان عن الله وتفويض الأمر إليه، بل هي منزلة بين المنزلتين ـ على حد تعبير الإمام الصادقط ـ ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾[6]، و ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ﴾[7]، و ﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[8]، و ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ

(1) راجع: المرجع نفسه، 65 ـ 66.
(2) الإنسان: 3.
(3) الأنعام: 104.
(4) الشورى: 30.
(5) البقرة: 286.
(6) البقرة: 102.
(7) الأنعام: 137.
(8) البقرة: 251.

أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1]، و ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾[2].

سادساً: متوالية التدافع (الصراع) و التغيّر الاجتماعيّ:

تركِّز الماركسيّة على مفهوم الصراع الاجتماعيّ، و لكنّها تجعله ثنائيّاً بين طبقتين، وهو يُستولد ـ بالجدل ـ التغيير الاجتماعيّ.

أما في القرآن الكريم، فيوجد تعبير الاختلاف ومشتقّاته. ومن أوضح الآيات على الاختلاف قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[3]

والنظر في الآية يجعل المرحومين من الاختلاف، استثناءً لا يعمُّ كلَّ المؤمنين بشهادة التجربة. وجملة: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ بامتدادها، وجملة: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْۗ﴾ بتعليلها الابتلائيِّ الامتحانيِّ توضحان سنّة الاختلاف في الاجتماع الإنسانيِّ.

ولتتبُّع آياتِ الاختلاف في القرآن الكريم ومواردها فوائدُ لا يتسع لها ضيق هذا البحث.

وقد استخدم بعض الباحثين المسلمين هذا المصطلح الاجتماعي و عمّموا استخدامه لفهم كثير من الظواهر الاجتماعيّة في القرآن الكريم، كفعل: غالب حسن في كتابه: «الصراع الاجتماعي في القرآن».

في مقابل هذا، يُرى لدى صاحب «الميزان»، العلامة الطباطبائيّ،

---

(1) الإنسان: 30.

(2) الصافّات: 102؛ راجع لمزيد من التفصيل في موضوع نقد الحتميّة التاريخيّة ونظرة القرآن الكريم: الآصفي، مرجع سابق، ج8، ص 57 ـ 101.

(3) هود: 118 ـ 119.

التزامٌ بتعبير «الدفع» ذي الأصل القرآنيّ، مع محاولة مركَّزة لتعميم مورده، وعدم حصره بمورد القتال والجهاد، وجهدٍ يرفعه من رتبة الاستعمال القرآنيِّ إلى رتبة الاصطلاح.

وقد ورد هذا التعبير في آيتين:

ـ أولاهما في البقرة (252)، في معرض ذكر قصة طالوت و جنوده:

﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

وملخَّص رأي السيِّد الطباطبائيّ: أن سعادة النّوع الإنسانيّ لا تتمُّ إلا بالاجتماع والتعاون، وهذا لا يتمُّ إلا مع حصول وحدة ما في هيكل الاجتماع، بها تتحد أعضاء الاجتماع وأجزاؤه(.....)، ونظام الاجتماع الإنسانيِّ لو لم يقم على أساس التأثير والتأثُّر، والدفع، والغلبة، لم يرتبط أجزاء النظام بعضها ببعض، ولم يتحقق حينئذ نظام، وبطلت سعادة النوع (.....)، والأصل الأول الفطريّ للإنسان المكوِّن للاجتماع والمدنية هو الاستخدام، وأما التعاون والمدنيّة، فمتفرّع عليه وأصل ثانويّ(.....).

وعند الطباطبائي أن معنى الدفع والغلبة عامٌّ سارٍ في جميع شؤون الاجتماع الإنسانيّ، وحقيقته حمل الغير بأيِّ وجهٍ أمكنَ على ما يريده الإنسان، ودفعُه عمّا يزاحمه ويمانعه عليه، وهذا معنى عامٌّ موجود في الحرب والسلم معاً، وفي الشدَة والرخاء، والراحة والعناء، وبين جميع الأفراد، وفي جميع شعوب الاجتماع (....).

---

(1) البقرة، 251.

وهذا الأصل الفطري ينتفع به الإنسان ـ كما يقول السيِّد ـ في إيجاد أصل الاجتماع ـ على ما مرَ من البيان ـ، ثم ينتفع به في تحميل إرادته على غيره، وتمالك ما بيده تغلّباً وبغياً، وينتفع به في دفعه واسترداد ما تملّكه تغلّباً وبغياً، وينتفع به في إحياء الحق بعد موته(. . . . .)[1].

والآية الثانية في سورة الحج (40): وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَـٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾.

وملخَّص ما يقوله السيّد الطباطبائيّ في الدفع ـ هنا ـ أنه أعمّ من القتال، فإنَّ دفع بعض الناس بعضاً، ذبّاً عن منافع الحياة، وحفظاً لاستقامة حال العيش سنّة فطرية جارية بين الناس، والسّنن الفطرية منتهية إليه تعالى(. . . . . . .)، والدفع بالقتال آخر ما يُتوسّل إليه من الدفع، إذا لم ينجح غيره، من قبيل آخر الدواء الكيّ(. . . .)[2].

فدفع الناس بعضهم ببعض، أو تدافعهم أساسٌ للحياة الاجتماعيّة عند صاحب «الميزان». ولكنّه ـ كذلك ـ سنّة فطريّة لها بُعدُها الفرديُّ أيضاً. فالتدافع يحقّق للفرد مصالحه، وعبْرَه وعبْرَ الغلبة والتأثّر والتأثير تنشأ العادات، والأعراف، والثّقافة، ومختلف الظواهر الاجتماعيّة، تنحرف وتعتدل وتتغيّر، فيكون التغيّر الاجتماعيّ، سلباً وإيجاباً، ثمرةً لهذا التدافع.

وقد تقدّم معنا أن القرآن الكريم لا يفصل بين الفرديّ والاجتماعيّ،

---

(1) راجع العرض المفصّل لرأي صاحب الميزان في الدفع والتدافع: الطباطبائي، مصدر سابق، ط5. 1403 هـ / 1983م، ج2، ص 393 ـ 395.

(2) راجع: الطباطبائي، المصدر نفسه، ط2,. 1392هـ / 1972م، ج14، ص 285.

كما فعل «دوركايم»، بل يرى بين هذين البعدين تكاملاً يحصل به التغيير الاجتماعيّ.

وعلى الرّغم من بقاء شيء من التأمّل في تعميم التدافع عند صاحب «الميزان»، فإن رؤيته لها ما يقرّبها، كاعتضادها بآيات الاختلاف، وبحجج أخرى.

والصراع الاجتماعيّ يوجد داخل المجتمعات الإسلاميّة، وبينها وبين مجتمعات الكفر، أو بينها وبين المجتمعات المخالفة. فحيثما يوجد خير وشرٌّ، وحقٌّ وباطلٌ يوجد صراع اجتماعيّ صريح من وجهة نظر قرآنيّة.

والمجتمعات الإسلامية ليست الإسلام نفسه، بل تُدَاخِلها ظواهرُ انحرافية كبيرة، وثقافات منافسة، ونُظُم غريبة اقتصاديّة وسياسيّة مستوردة. وهذه، حيث لا يكيِّفها المجتمع مع دينه، وثقافته، ونُظُمه سيستحكم ـ عندها ـ الصراع الداخليّ بين حَمَلة تلك الظواهر، والقيم، والنظم، وبين حَمَلة هذه.

والتراث الاجتماعيّ والإنسانيّ تراث تراكميّ، والقرآن لا يعارض الوافد الذي لا يتعارض مع الدين.

ولكن، هل نسمّي التنافس في الخيرات صراعاً؟! وبمعنى آخر: هل دعا القرآن أو الدين إلى الصراع في الاستباق إلى القِيَم والأعمال المرغوبة كاستباق الخيرات، والمسارعة إليها، والتنافس فيها، وهل هذا صراع في نظر القرآن والإسلام؟!.

إن ما أحسبه هو أنّ النصّ الدينيّ أخرجَ هذا التنافس من ساحة الصراع، فحظّر الحسدَ وحبّبَ إلى الناس الإيثار والبرَ، ورغّب بالتّقوى. وجعلها معيار التفاضل، وحظّر حسدَ المؤمن لأخيه على فضيلةٍ أو نعمةٍ هو عليها.

وممّا تقدّم ، أحسب أن التدافع لاكتساب المصالح الفرديّة والمنافع الشخصيّة، وإنِ ارتدَّ إلى فطرة إنسانية، ولكنَّ الدين هذّبها، وضبطها، ولم يلغِها. واستطاع، عبر عقيدة الجزاء الأخرويّ التي تحاكي ـ فيما تحاكي ـ المنفعةَ والأنا، ضبطَ السّلوك الإنسانيّ، وبالتالي الاجتماعيّ. وهو في هذا شرعٌ سواءٌ مع الأديان السماويّة الأخرى التي تؤمن بالآخرة والحساب[1].

ولهذا، أنا مع حذر الدكتور محمود البستاني، بل رفضِه لكون الصراع أو التنافس السلبيِّ ـ في مصطلحه أ» مشروعاً يستتلي ـ بالضرورة ـ عمليّة تعاون، أو توافق، أو توحّد، بل إنّ بعضاً من الأفعال من الممكن أن يحقق ذلك، وليس الصراع مطلقاً، وهذا ما تتكفّل التوصيات الإسلامية بتوضيحه، حينما نجدها تطالب بمبادئ مثل: العفو والتسامح (الرد بالإحسان حيال الإساءة إلخ)، حتى تمتصَّ هذه العمليات حالات الصراع، فتكون هذه المبادئ عملية احتواء للصراع؛ لأنّ الصراع يفضي الى ذلك»[2].

وهذا أمثَلُ وأعدَلُ من قول غالب حسن تَبَعاً لمفاهيم علم الاجتماع الوضعيّ: إن كلَّ أنماط التفاعلات الإيجابية الحيّة التي يخاطب بها القرآن المجتمع المؤمن (كالاعتصام بحبل الله، وعدم التفرّق، والتعاون على البرّ والتقوى. . . . .) «إنما تصبّ في تفعيل الصراع وتسريع وتائره»[3].

وبعدُ، فإنَّ ميدان التدافع الأساس، والتدافع الرئيس في القرآن

---

(1) البستاني، مرجع سابق، ص 158.

(2) راجع: الصدر، محمد باقر: فلسفتنا، ط 13، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1402هـ/ 1982م، ص 32 وما بعدها.

(3) حسن، غالب: الصراع الاجتماعي في القرآن، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، ط. 1، دار الهادي، بيروت، 1423هـ/ 2002م، ص 36.

الكريم هو بين الإيمان والكفر، والحق والباطل، وحزب الله وحزب الشيطان، في هذا المسير نحو الله تعالى.

وعُقدتُه عند عبد اللطيف الراضي في كتابه: «المنهج الحركي في القرآن الكريم» تكمن في:

«لمن تكون العبودية؟ أولاً. ولمَن يكون التشريع؟ ثانياً»[1].

وهو يطيل في أول كتابه في تفصيل هذين الاستفهامَين.

ويحصر الشيخ محمد مهدي الآصفي أساس التاريخ وجوهره بالصراع «بين قوّة التوحيد وقوّة الشرك. فإنَّ ساحة المجتمع لا تسعُ لهاتين القوتين معاً، فإذا استقرّ التوحيد على وجه الأرض، انسحب الشرك ـ لا محالةَ ـ عن كل موقع يحرِّره التوحيد ويستقرّ فيه (. . . . .) والسرّ في ذلك أن التوحيد ثقافة، وقوّة، ونظام اجتماعي، وعلاقات، وكذلك الشرك، (. . .) فلا محالة يتزاحمان على مواقع الحياة الاجتماعيّة، والسياسيّة، والإعلاميّة، والماليّة على الأرض ويتصارعان.

والتاريخ هو الصراع بين قوّة التوحيد وقوّة الشرك، والقرآن الكريم يقرّر هذا التصوّر للتاريخ في مواضع كثير»[2].

والآصفي يرى أن كل حَدَثٍ ـ ولو كان كبيراً بين دولتين كبيرتين ـ لا يدخل في ثنائية الصراع هذه، بل يكون حدثاً على هامش التاريخ[3].

وبعد عرض الآصفيّ آيتي الدفع في البقرة والحج، يعرض لبعض

---

(1) الراضي، عبد اللطيف: المنهج الحركي في القرآن الكريم، ط2,، دار التعارف للمطبوعات ـ دار المنتدى، بيروت، 1991 م، ص 10.

(2) الآصفي، مرجع سابق، ج5، ص147.

(3) راجع: المرجع نفسه، ج9، ص 77 ـ 79.

سُنَنِ الصراع، فمنها أنَّ المؤمنين لا ينالون الجنّة إلاّ من خلال هذا الصراع وما يكتنفه من بأساء أو ضرّاء:

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾(1).

ـ ومنها ما تختصره الآية:

﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾(2).

ـ ومنها غلبة المؤمنين وتحقّق التغيير الاجتماعيّ: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾(3).

سابعاً: التغيّر الاجتماعيّ:

1 ـ بين الثابت والمتغيّر:

التدافع والتغيّر سمتان من سمات الاجتماع الإنساني. وهذا يطال ـ فيما يطال ـ العقائدَ والشرائع كمؤسّسات اجتماعيّة. ولكنّ السؤال هو عن رؤية الإسلام لما يجب تغييره، أو يجوز، أو يحظّر، عند خطابه للجماعة المؤمنة وأفرادها.

وهو ـ كما يوجب تغيير العقائد الفاسدة والشرائع الظالمة–، يوجب المحافظة على عقيدته وشريعته ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾(4)، وحلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة».

---

(1) آل عمران: 142.
(2) آل عمران: 140.
(3) الروم: 47.
(4) آل عمران: 19.

وهذا لا يدخل فيما يجوز تغييره. ولكنّ بعض العقائد والشرائع التي يحملها مجتمع مسلم ما، أو فرقة ما ليست ـ بالضرورة ـ مطابقة كلها للواقع. والتغيير الاجتهاديّ في حدود الدليل وفهمه وتدبّره. على الرغم من فرديَّته الغالبة ـ يؤولُ ـ أحياناً ـ إلى تغيير اجتماعيّ.

ومع التسليم بوجوب حفظ الإسلام ـ عقيدةً وشريعةً ـ، لا بدّ من التمييز بين النّص الدينيّ والاختلاف الاجتهاديّ. والتسامح في الثاني أساسٌ لتوازن المجتمعات الإسلاميّة واستقرارها، وتوليد التغيّرات الإيجابيّة فيها. وحرّيةُ البحث في ذلك ـ لأهلها ـ أساسٌ آخر كذلك.

والإسلام لا يقبل ـ في الجملة ـ التغيير الذي يطال الأساس الأخلاقيّ ونظام القيم الإسلاميّ. ولكنّ صور التعبير عن هذه القيم، وطرقَ السلوك تتحكم فيها أمور بيئيّة وعرفيّة وزمانيّة..... وهي قابلة للتغيّر.[1]

أمّا في الجانبين المعرفيِّ والماديِّ الحضاريّ، فإن الإسلام يدعو إلى تحصيل العلوم والأخذ بأسباب الحضارة، وهو طالبَ بالإعداد والعمل، ومنع التواكل والكسل، وتقليدُ الغير في الخير خير. ولكنَّ الشرع والأخلاق هذّبا هذا السعيَ، فورد في الأخبار الحديث عن العلم النافع، المقيّد بخير الإنسان، وليس العلم المفسد. وكذا الكلام في وسائل الحضارة الماديّة[2].

وتمييز هذه الموارد أمر مهمّ لتحقيق الفعل التغييريّ، بعد تحديد ميادينه. والتوسط في النظر أمر ضروريّ؛ لأننا ما زلنا نعيش في مجتمعات

---

(1) راجع: البستاني، مرجع سابق، 167.

(2) راجع: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مسلمة، بعضُ أنظمتها يحرّم عمل المرأة، ويقفل محطات التلفاز (نظام طالبان)، وبين طوائف علمانيّة تُفْرِط في تمثّل كثير من التغيرات الغربيّة، وتحاول التكيّف معها، مهما كان في ذلك من مسخٍ ونسخ.

وقد أثبتت تجارب القرن السالف المُرّة، أن محاولات التغيير اليساريّة والرّأسماليّة ـ على السواء ـ لم تجلب الاستقرار والتوازن للمجتمعات الإسلاميّة[1].

2 ـ في أشكال التغيّر وكيفيّاته:

فرّق علماء الاجتماع بين ثلاثة أشكال للتغيّر الاجتماعي وهي التصاعدي والمتموّج والمتأرجح. والأول يمثّل نمط التطور المادي أو الفكري، والثاني يمثّل تموّج ظاهرة اجتماعيّة غياباً وعودة، والثّالث يمثّل التأرجح بين إمكانيتَي التصاعد والتنازل[2].

والمجتمعاتُ الإسلاميّة الحاضرة يكثر فيها النمطان الأخيران من التغير الاجتماعيّ؛ فمحاولات الإصلاح والتغيير الإيجابيّ لمّا تزال تصطدم بمعوّقات خارجية وداخلية، تجعلها مجتمعات للنهضات المتكرّرة، التي يتخلّلها نكوص، وارتداد، وتذبذب.

ومن حيث كيف التغيير، أشار علماء الاجتماع إلى مفاهيم: التقدّم، والتأخّر، والاستواء، والانحراف، وهي مفاهيم نسبيّة تختلف بحسب اختلاف نظرة المجتمع المعنيِّ إلى الأخلاق[3]. وتظهر النسبيَّة ـ أيضاً ـ في وصف التغيّرات بالإيجابيّة والسلبيّة.

والتغيّرات الاجتماعية يمكن أن تكون عميقة وجذريّة، أو طفيفة

---

(1) راجع: عبد الجبار، مرجع سابق، ص 133.

(2) راجع: البستاني، مرجع سابق، ص 165 ـ 166.

(3) راجع: المرجع نفسه، ص166.

وقشريّة. ويُمثّل للأولى بانهيار مجتمعات وقيام أخرى. وسيأتي تفصيلٌ لهذا التمثيل في نقطة لاحقة.

3 ـ القرآن والتغير الاجتماعي:

أ ـ بحث آيتي التغيير وعناصرها الثلاثة[1]:

هناك آيتان كريمتان توسطتا عقدَ الآيات التي تفيد في موضوع التغيّر الاجتماعيّ في القرآن الكريم، وهما:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[2].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[3].

وإذا لوحظت الآيتان ـ بهدي النقاش السابق في نقد الحتميّة التاريخيّة، تبيّن دور فاعل للقوم والجماعة في حركة التغيير، عبر تغيير ما بأنفسهم. ولكنّ دورهم ليس دوراً مستقلاً، بل هو سبب لأمر الله ـ تعالى ـ بالتغيير وإذنه به. وهذه ثلاثة عناصر لا بدّ من التركيز عليها.

ففي الآية الأولى ـ أسند التغيير إلى الله تعالى ـ وقيّد بغاية هي تغيير القوم ما بأنفسهم. ولا تختلف الآية الثانية في ذلك عن أختها، مع خصوصية أن تغيير الله فيها هو للنعمة، وتغييره لها ذهاب بها. وفي الآيتين إشارة إلى التغيير بنوعيه: الإيجابيّ التطوريّ، والسلبيّ العقابيّ.

---

(1) قارن بما نذكره هنا بـ: الآصفي، مرجع سابق، ج5: ص 31 ـ 32؛ وعبد الجّبار، مرجع سابق، ص 105 ـ 106.
وراجع كذلك: الطباطبائي، مصدر سابق، ج9 ، ص 101، حيث استشعر كون آية الرعد أجمع من آية الأنفال، وإن كان ظاهرها على تبديل النعمة إلى نقمة. و قارنه بـ: المصدر نفسه، ج12، ص 109 ـ 110.

(2) الرعد: 11.

(3) الأنفال: 53.

والّلافت أن خطاب القوم خطابٌ للجماعة(للمجتمع)، ولكنّ تغييرهم مغيّىً بتغيير ما بأنفسهم كأفراد. وهذا يشير إلى أن القرآن الكريم يركّز على أن الأساس في نهضة المجتمع وتغييره ـ سلباً أو إيجاباً ـ هو التغيّر في محتوى الأفراد المعنويّ والروحيّ؛ فالإيمانُ، والهدى، والتقوى، وتزكيةُ النفس، والاستقامةُ في خط الله ـ تعالى ـ يغيّر بها الفرد ما بنفسه. وإذا انبسط هذا وشاع على مستوى الأفراد الآخرين تشكّلت هيئة اجتماعية تملك بواعث التغيير الاجتماعي الإيجابي، فيغيّر الله ما بها. وإذا تغيّر محتوى الأفراد سلباً إلى الكفر والعصيان والخذلان. . . . . . . غيّر الله ما بهم من نِعَم.

وهكذا، تبرز الرؤية الإسلاميّة في عملية التغيير التي تنطلق من الفرد، ومن بُعده المعنويّ أساساً. وقد كان الأنبياء في أممهم أفراداً قادوا عملية التغيير الاجتماعي الإيجابي عبر إشاعة الإيمان والهدى. فحيث ملكوا على الناس قلوبهم، ازدهرت المجتمعات ونَمَتْ. وأكبر تغيير يُمثّل به هنا، هو التغيّر الاجتماعي الهائل الذي أحدثه القرآن الكريم في نفوس المسلمين حتّى غدَوا في أقلَّ من قرنٍ سادة العلم والحضارة والقوّة، ومدّوا أذرعهم في أربع رياح الأرض. وحيث كفر الناس، وعصَوْا، وكذّبوا بدّل الله بنعمهم نِقَماً، وأخذهم أخذَ عزيز مقتدر:

﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَكُلٌّ كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾[1].

ب ـ التغيّر الاجتماعيّ في دعوة الأنبياء وحركتهم:

تقدّم في نقطة سابقة، بحث التغيير الاجتماعيّ بين الثابت والمتحوّل، من وجهة نظرْ إسلاميّة.

---

(1) الأنفال: 54.

وهناك قلنا: إنَّ ما يفيد الدعوة إلى عبادة الله الواحد من الثابت بنظر الدين.

وهذا نجده في دعوة الأنبياء وحركتهم. فلو أُخْذ نموذج سورة الأعراف في مقاطعها القصصيّة، لوُجد أن عبارة: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾[1] تتكرّر على ألسنةِ الأنبياء والمرسلين.

لكنَّ كلاماً آخرَ، ورَدَ في دعوتهم في مواضعَ أخرى، كان يختلف في التركيز على تغيير بعض النُّظُم والظواهر الاجتماعيّة السلبيّة السائدة، كمحاولة رفع ظلم النظام السياسيّ الطاغي لفرعون[2]، ومحاولة منْع الفاحشة أيام لوط[3]، ومنع بخس المكيال والميزان أيام شعيب[4].

وقد خاطب الأنبياء فطرةَ الناس، وحاولوا إيقاظها، وإيقاظ أصحابها ـ بذلك ـ من عمى التقليد وعبادة السائد، كفعل إبراهيم عندما حطّم الأصنام، وجادل قومه وأباه[5].

ج ـ دور الفئات الاجتماعية في عملية التغيّر:

من الطبيعي في كل اجتماع إنسانيّ، أن تسعى الفئات المستفيدة والمتنفِّذة إلى المحافظة على تميّزها ومكاسبها، وأن تكون عصيّةً على التغيير، إلا من رحم ربك منها، وقليلٌ ما هم. وأن تكون الفئات أو الدرجات الاجتماعيّة المستضعفة أسرعَ إلى محاولة التغيير إن واتتها إلى ذلك سانحة، وكانت أَمارات التغيير باديةً لائحة.

---

(1) الأعراف: 59/ 65/ 73/ 85.

(2) طه: 43 ومابعدها.

(3) النمل: 54 ـ 55.

(4) الأعراف: 85؛ وراجع هذه النقطة عند: عبد الجبّار، مرجع سابق، ص117.

(5) راجع: الأنعام: 74 وما بعدها، والأنبياء: 51 ـ 73.

والقرب من السلطان، وتسيّدُ الناس، والسرَفُ، والاستكبارُ حجابٌ يحجب متابعة الحقِّ خوفَ فواتِ المنافع، وخفوتِ صوت المطامع.

والمترفون ظالمون مجرمون: ﴿وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَآ أُتْرِفُوا۟ فِيهِ وَكَانُوا۟ مُجْرِمِينَ﴾[1]، يصدون عن الأنبياء[2]! والمترفون لا يذعنون بالويل إلاّ عند العذاب[3]، والترفُ في الدنيا من أوصاف أصحاب الشِّمال[4]. وهم كانوا المعلنين بالكفر في مجتمعات الأنبياء: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾[5]، أو كانوا سادة التقليد (سادةً عَبَدةً): . . . . . إلا قال مترفوها: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم﴾[6].

والكلام في استجلاء أوصافهم وتتبّعها في القرآن طويل.

أما المستضعفون فيحملون مسؤوليّة التغيير، وهم ـ بحسب المنطق الاجتماعيِّ ـ أسرع استجابةً لنداء التغيير ـ ونداءُ الإيمان منه ـ، وهم موعودون بوراثة نِعَم المترفين، وبالتمكين في الأرض ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟﴾ ... ﴿وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ﴾[7].

ولكن ليس كل المستضعفين كذلك، فإنَّ بعضهم يهلك باتّباعه

(1) هود: 116؛ وراجع في صفات المترفين في القرآن الكريم: عبد الجبّار، مرجع سابق، ص107 ـ 110؛ وحسن، مرجع سابق، ص48 ـ 50.
(2) المؤمنون: 33 ـ 34.
(3) الأنبياء: 13 ـ 14.
(4) الواقعة: 41 ـ 45.
(5) سبأ: 34.
(6) الزخرف: 23.
(7) القصص: 5 ـ 6.

المستكبرين وركونه إليهم: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ لَوْلَآ أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾[1]

والخلاصة القرآنية أن المؤمنين والمستضعفين عوامل معيّنة على التغيير الاجتماعيّ، وأن المترفين والمسرفين، والمستكبرين عوامل معيقة لهذا التغيير.

د ـ دعائم التغيّر الاجتماعيّ: (الأفكار، وحملها ووضوح الهدف والمنهج)[2]:

إنَّ نجاح التغيير الاجتماعيّ رهنٌ بهذه الدعائم المستودَعة في هذا العنوان. فلا بد من تكامل منظومة متسلسلةٍ لإحداث التغيير المرجوّ.

ولطالما اعتمد الإسلام على مبادئه وقوّتها، واعتدالها، ووسطيّتها، وحقّانيتها، عندما ضرب بجرانه في أقطار الأرض. وبهذه المبادئ وصل ـ على هَوْنٍ ـ إلى أندونيسيا ونحوها.

ولكن أموراً أخرى لا بدّ منها لإنتاج عمليّةٍ تغيير منسَّقة، منها: وضوح هذه الأفكار لدى الناس، وإخلاصهم لها، وعملهم في سبيلها.

ولا بدّ لهذا العمل من مناهجَ وأساليب تقرّب لنا التغيير، ولا تبعّد علينا قريبَه. وسيُشار إلى بعض هذه الأساليب عند الكلام على آليات التغيير وسُبُل الإعداد لها.

هـ ـ سُنَنُ التغيّر الاجتماعيّ في القرآن الكريم (الاستدراج، والإمهال، والتراكم، وغير ذلك):

---

(1) سبأ: 31.

(2) راجع: للتوسع في هذه النقطة: الراضي، مرجع سابق، ص: 43 ـ 82؛ وعبد الجبّار، مرجع سابق، ص: 110 ـ 112؛ وحسن، مرجع سابق، ص64 ـ 65.

هناك قوانين وسُنَن في التغيّر الاجتماعيّ الجذريّ تحكم قيام المجتمعات، ونموها، وفسادها وذهابها، واستبدالها.

وقد رأى الشيخ محمد مهدي الآصفيّ في ذلك حركةً دائريّة للتاريخ[1]، عبرَ مراحل الولادة، والمعاناة، والابتلاء، والاستقامة، والنعمة، والاستدراج، والمحق، والهلاك. ولا يُعطل التاريخ بهلاك أمّةٍ بل تكون في عرضها أمم، وتولد بعدها أمم كذلك في متابعة لهذه الحركة.

والولادة الجديدة بعد بوار المجتمع السابق(وقد يكون بواراً لنظمه وقيمه لا لأشخاصه)، عُبّرعنها بسُنَّة الاستبدال: ﴿وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾[2]، والاستخلاف: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُم مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾[3] والميراث كذلك: ﴿كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ﴾[4].

والميراث الذي يُورث من المستكبرين هو أرضهم وأموالهم: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾[5].

والميراث الذي يرثه الصالحون من الصالحين هو العقيدة، والقيم

---

(1) القول بوجود حركة دائرية للتاريخ قول قديم شاع في الفلسفة، وفلسفة التاريخ، قبل مولد علم الاجتماع، والشيخ عندما يقول به هنا، يخالف الغربيين في فهم الحركة الدائرية ويحاول أن يستولدها من القرآن. وهو مع هذا يقول بحركة صاعدة للمجتمعات (راجع للتفصيل والبيان، وشرح هذه الحركة وسائر السّنن: الآصفيّ، مرجع سابق، ج5، ص22 ـ 38؛ و147 ـ 155.

(2) التوبة: 39.

(3) هود: 57.

(4) الدخان: 28.

(5) الأحزاب: 27.

والثقافة، ومن هذين الميراثين، تتألف الحضارة الربّانية على وجه الأرض[1].

وهناك سّنّة أخرى هي قانون الاستدراج والإمهال[2]. وذلك أن المال إن لم يُحسن استخدامه ولم يوضع مواضعه، طغى به الإنسان وفسد ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ * أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[3].

والله ـ تعالى ـ يعاقب المجتمع المفسِد بالإملاء والإمهال، فيتمادى في الفساد والجمود، فيأخذه الله ـ تعالى ـ ويدمّره تدميراً. ومن الآيات التي تدل على هذه السُّنّة: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[4].

﴿وَأُمْلِى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ﴾[5].

﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ﴾[6].

﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾[7].

وذكر بعضهم سُنّة تلابس سُنّة الاستدراج والإمهال، وهي سُنّة دُعيت سنّة التراكم[8]، وقد استُفيدت من قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ

---

(1) راجع الآصفيّ، ج5، ص151/ 154 ـ 155.
(2) راجع في سُنّة الاستدراج: الآصفي، ج5: ص152 ـ 154؛ واليزدي، مرجع سابق، ص 513 ـ 515 (وهناك فصل بين الاستدراج والإملاء وبين الإمهال)؛ وعبد الجبار، مرجع سابق، ص144 ـ 145.
(3) العلق: 6 ـ 7.
(4) البقرة: 15.
(5) الأعراف: 187.
(6) الحج: 48
(7) الإسراء: 16.
(8) راجع مثلاً: عبد الجبّار، مرجع سابق، ص145 ـ 146.

﴿ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[1].

فهذا التراكم يحسبه الجاهل نمّواً، ولكنه تراكم للخبائث يؤدّي إلى السقوط. ولكن النّاظر إلى سياق الآية يحتمل هذا احتمالاً؛ لإمكان كون تراكم الخبائث ـ هنا-، تراكم العمل السيء الذي يؤدي بصاحبه إلى جهنم، وهذا بعد فرديّ يُنظَر فيه إلى الجزاء الأخرويّ على تراكم العمل السيء الدنيوي، ولا يدخل في باب التغيير الاجتماعي، ولكن إشارة ﴿ثُمَّ يُغْلَبُونَ﴾ في الآية السابقة[2]، وإشارة ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ﴾ اللاحقة[3]، تُبقي الاستفادة مشروعة.

وقد فصّل الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي هذه السُنّن وفرّع ما أُجمل هنا اختصاراً، فاصلاً بين السّننِ المختصّة بأهل الحقّ والسُّننِ المختصّة بأهل الباطل[4].

ثامناً: الإعداد للتغيير الاجتماعي وآلياته التنفيذية:

1 ـ مرحلة الإعداد: وهذه لها بُعدان:

أ ـ البُعد الفرديّ:

1) البُعد الفرديّ العامّ:

يُراد من البُعد الفرديّ العام ـ هنا ـ، البُعد الفرديّ لأفراد الهيئة الاجتماعيّة، بغضّ النظر عن كونِ بعضهم من مواقع قيادية خاصة، يشغلون من خلالها دوراً أكبر في عملية التأثير والتغيير.

---

(1) الأنفال: 37.
(2) الأنفال: 36.
(3) الأنفال: 38.
(4) راجع: اليزدي، مرجع سابق، فصل السنن الإلهية في تدبير المجتمعات، ص491 ـ 523.

والتركيز على البعد الفردي، يتضّح مما تقدم من أهمية الفرد، وما ضمّ عليه جوانحه من بُعد معنوي في عملية التغيير.

والفرد نبتةٌ إن لم تتعهد بالرعاية لم تنقلب شجراً مثمراً، ورعايتها بالعقيدة، والشريعة، وماء الإيمان، والتقوى، والهدى، ومحاسن الأخلاق، والتعمّق في فهم الدين وحمله، والإخلاص له. فكل الناس خاسرون ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾[1].

ولا نجاة للإنسان إلا بالصبر والنصر في حرب الهوى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾[2]، وجهاد الأنا: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[3]، ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[4]، ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[5] والتقوى علاج الهوى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾[6]

والذكر علاج الأنا، ومفتاح يفتح قفل الذات ويدير محورها على رحابة الحبيب، «والذكر لذّة المحبّين»! كما ورد في كلام أمير المؤمنين.

ولوَصْلِ الفرد بالمجتمع نفى الإسلام الرهبانية، وجعل ممارسة الذكر والتقوى داخل الحياة الاجتماعيّة[7].

---

(1) العصر: 3.
(2) الفرقان: 43.
(3) النازعات: 24.
(4) الأعراف: 12.
(5) القصص: 83.
(6) الأعراف: 201.
(7) أكثر الاستناد في البعد الفردي العام على الآصفي: مرجع سابق، ج7. ص159 ـ 170. وقارن ذلك بـ: الراضي، مرجع سابق، ص 43 ـ 82، وبمعيار التقوى التفاضلي عند: البستاني، مرجع سابق، ص 150 وما بعدها.

وهذا البُعد الفردي له حيثيةٌ اجتماعيّة؛ لأن زرع هذه العقائد والخلائق في نفس الحدث تحتاج إلى مؤسسة أسرية مربيّة، ومؤسسات ناشطة في التربية والتهذيب والتعليم. وهذه جدلية التأثير بين الفرد والمجتمع.

2) البُعد الفرديّ الخاص:

ولهذا البحث شقُّه الفرديّ وشِقُّه الاجتماعي ـ أيضاً ـ، ويبحث ـ هنا ـ عن صفات القائد والمسؤول الفرد، ابتداءً بالقائد الأول، ونزولاً إلى من دونه، وتشتد الحاجة إلى هذه الصفات كلّما عَلَتْ رتبة القيادة.

ويَجْمُلُ ـ هنا ـ تعداد شيء من صفات القائد الكثيرة، ومنها معرفة المبدأ ووعيه والاخلاص له ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[1]، وطلب الحق لنفسه ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَآءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾[2]، ووضوح الأهداف والوسائل، والتمرّس بها، والتزام جادّة الشرع والتقوى، وحسن التخطيط والإدارة، والانضباط، والصبر، والتواضع، والشجاعة، والصمود، والحزم، وغيرها كثير[3].

ب ـ البعد الاجتماعيّ:

1) مؤسسات التربية والتعليم:

ويقع عليها تنفيذ ما مرّ في البُعد الفرديّ من التربية على وعيّ المبدأ

(1) البينة: 5.

(2) الفرقان: 57.

(3) راجع في صفات القائد: اليزدي، مرجع سابق، ص 457 ـ 474؛ والراضي، مرجع سابق، ص159 ـ 216.

وتَمثُّله والعمل به، ووعي الوسائل والأهداف، والتربية على الذكر والتقوى ونبذ محوريّة الذات والكبر والهوى.

وهذه المؤسسات تبدأ بالأسرة، ومؤسسات التعليم المختلفة، وصولاً إلى المسجد والنوادي والجمعيات ذات الطابع التربويّ والاجتماعيّ والعلميّ.

وعلى مؤسسات التعليم يقع بشكل أساس دور صياغة هُويّة واحدة للمجتمع والأمّة. وقد عدّها الشيخ اليزديّ أهمّ الركائز الاجتماعية[1].

2) مؤسسة القيادة بمراتبها المختلفة:

ودون سلسلة مسؤوليات وقيادة لا يتمُّ نظْمُ الأمر، ولا ينضبط حال المجتمع. ونظم العلاقة صعوداً من الأمة إلى رأس المجتمع والدولة، ومن الأخير إلى أفراد الأمّة أمر عظيم الأثر في استقرار المجتمع وتوازنه، والشورى في القيادة، والعمل المؤسّسيُّ، وعدم التفرّد أدنى إلى الرشد والعدل والحق.

3) نظام المراقبة والمحاسبة:

إن تفعيل نظام المراقبة والمحاسبة أساسه داخليّ بتنمية الأخلاق. وإن لم يعتمد هذا النظام على مراقبة الفرد لنفسه واستشعاره رقابة الله ـ تعالى ـ له، فلن تعجزه ـ بعد هذا ـ فرصة الخيانة.

ولا بدّ ـ مع هذا ـ من إنشاء نظام مراقبة ومحاسبة تقيمه الدولة، ويعينها عليه أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأسلوب حديث يناسب العصر، ويلبّي حاجات المؤسسات ومختلف أنواع النشاط الاجتماعي (اقتصادياً كان، أم سياسياً، أم غير ذلك).

---

(1) راجع: اليزدي، مرجع سابق، ص369.

2 ـ آليات التغيير :

ويمكن إجمالها بآليّات السلم وآليّات الدفع .

أ ـ الآليّات السلمية :

بعد مرحلة الإعداد السالفة ينشأ مجتمع موحَّد ذو هويّة جامعة مشتركة، يتمثّلها أفرادها ويسعون للمحافظة عليها .

والتربية الدينية السالفة لا تعني تطوراً في ميدان العلم الوضعي، ولا في مبادئ الحضارة الماديّة المختلفة . وهذه أمورٌ لا جنسيّة لها، وهُويّتها ـ في الجملة ـ هُويّة إنسانيّة عامّة، فليُقْبَلْ عليها، وليُقبل منها، كل نافع، ولتكيّف إذا نبا منها شيء عن محلّ قبول، فـ «إن الحكمة ضالّة المؤمن» كما ورد في الحديث الشريف، وعلينا النظر إلى ما يُقال لا إلى من يقول، فإن كان حقّاً أخذناه، ولو من أفواه أعدائنا، فنحن بالحق أحقّ، وهو أحقُّ أن يُتبع .

ولا نهضة معاصرة لمجتمعاتنا، إن لم نجمع العُدّة التي تمكننا من إعادة الانتاج المعرفيّ والتقني، مع وعي بدورنا وبديننا وقضايانا .

فلا خوف من الآخر، وإنما يَخافُ الضعيفُ، وحين كانت الأمة الإسلامية قويّة لم تخفْ علماً ولا فنّاً، ازدهرت بها العلوم والفنون .

فالعلم والعمل في كل مجالٍ من مجالات الحياة الاجتماعيّة والإبداع فيهما، لبنة من لبنات التغيير الايجابيّ الصّاعد المرجوّ، نحو مجتمعات تخفُّ فيها أنظمة الاستبداد والفساد، وتكفّ عنها أيدي الوحوش الكبار، وتحفظ كرامة أبنائها كبشر .

على المسلمين أن يعوا هوّيتهم، وأن يحملوا دينهم كما حملهم،

وما زال. عليهم ألاّ يكونوا كما يقول عنهم آرنولد توينبي: يواجهون العصر بإحدى نزعتين تناقضيتين: إحداهما النزعة الهيرودية، نسبة إلى ملك اليهود الذي قابل حضارة الرومان بتقليدهم في المأكل والملبس والمعيشة، والأخرى نزعة الغلاة، وينسبها إلى نساك بني إسرائيل. الذين يصرّون على القديم، وينكرون كل مخالفة للعادات والموروثات[1].

وعلى الرغم من تحفّظ فهمي هويدي[2]، وتحفّظنا، على إسقاط هذا التفسير التوراتيّ على المسلمين، فإن علينا أن نَخْرجَ من أحاديّة التحزّب إلى فضاء الأخذ بالدليل والبيان، ونحن على بيّنة من الدين.

ولا شكّ أن تعزيز حريّة الرأي ـ مع حرص الأمّة على فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجود السلام بين مكوّنات الأمّة، وبين الأمّة والسّلطة ـ يساعد على نموّ المجتمع وتغيّره الإيجابيّ.

ولآليّة الحوار دورٌ في تنفيس الاحتقان وتعزيز التفاهم داخل الأمّة، وبينها وبين غيرها من الأمم، وكذا بين مجتمع من المجتمعات وبين المجتمعات الأخرى، سواء انتمت إلى أمّةٍ واحدة أو لا: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ﴾[3]. وللفعل الاجتماعيّ، والاقتصاديّ، والسياسيّ، والثقافيّ في ميدان الحياة ومساحتها أكبرُ الأثر في التغيير، وعليه الرّهان.

ب ـ آليّات الدفع:

وإذا كان السلام، والحوار، والحكمة، والموعظة، ومحاولة تعميم

---

(1) راجع: هويدي، فهمي، القرآن والسلطان، ط4، دار الشروق، القاهرة، 1420هـ/1999م، ص84 (نقله عن آرنولد توينبي).
(2) راجع: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) النحل، 125.

الخير مقدّمة في القرآن، فإن القرآن أجازَ القتال، بل أوجبه في حالات الدفاع: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[1]، فالظلم في الآية مسوغٌ للإذن بقتال من يقاتل المسلمين، وهو يستند إلى مبدأ فطريّ، قانونيّ يحفظ كيان المجتمع المسلم.

والقتال له شروطه وآدابه في القرآن، فهو مشروط بعدم الاعتداء: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[2].

وجوّز الله ـ تعالى ـ إجارة المشرك حتى يسمع كلام الله ـ تعالى ـ، ثم يُبلغ مأمنه. وعُلّل هذا بأنهم ﴿قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾[3]. بل ورد في الحديث ما يفيد جواز إجارة الفرد المسلم للمشرك؛ لأن المسلمين «يسعى بذّمتهم أدناهم»[4].

(1) الحج: 39؛ وراجع في موضوع الحرب المادية على المسلمين، الراضي، مرجع سابق، ص428 ـ 453؛ وعبد الجبار، مرجع سابق، ص120 ـ 121.

(2) البقرة: 190.

(3) التوبة: 6؛ وراجع: حسن، مرجع سابق، ص112 ـ 114.

(4) راجع: الإيرواني، باقر: دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام. ط1، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، 1423هـ/ 1381هـ. ش، ج1، ص244.